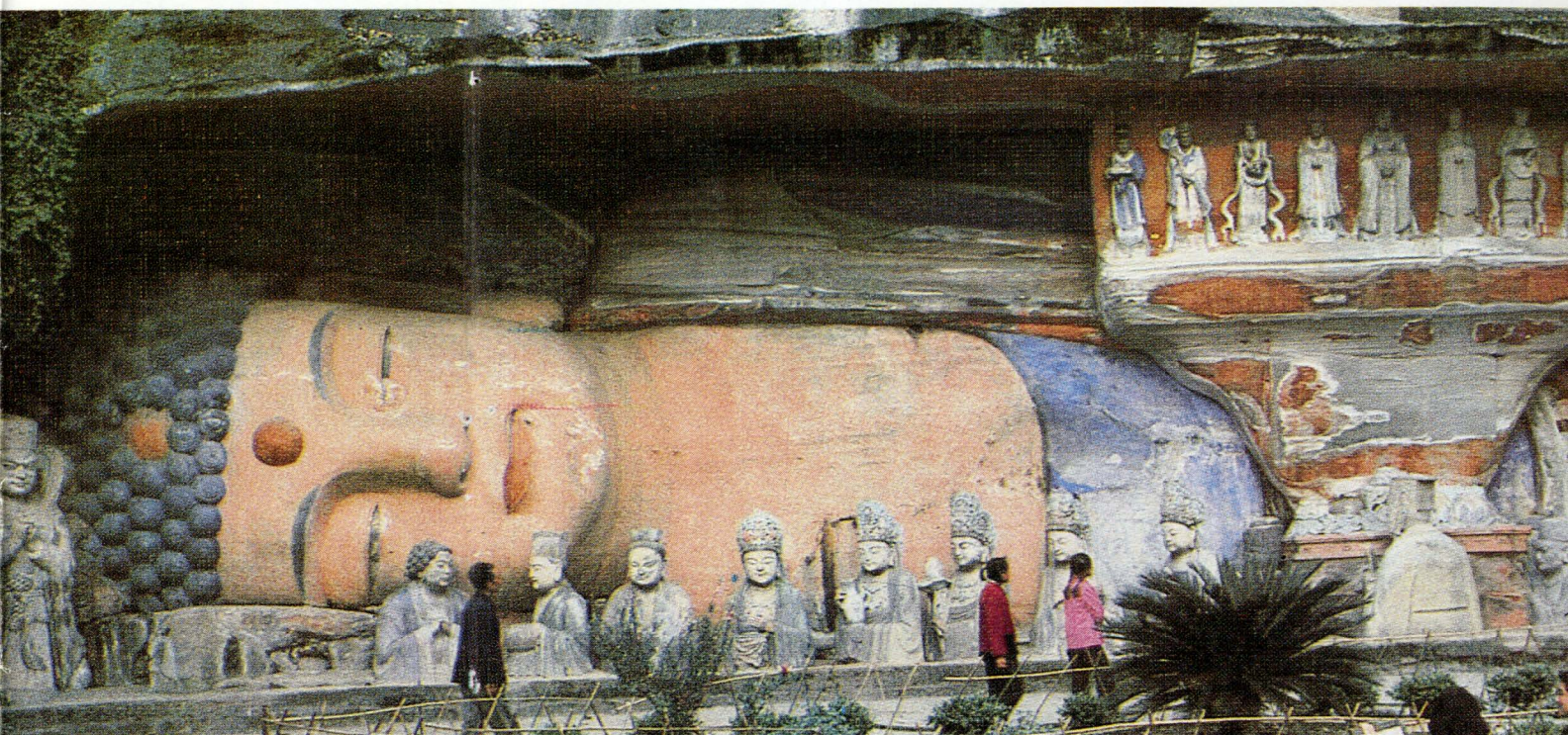




明内

162



△大足石刻臥佛



從質子分解推論識能與輪迴

馮馮

「物質不滅定律」是人所週知的現代物理學著名定律之一，它指出宇宙中的一切物質都不會消滅，祇是從一種形態轉移到另一形態的保存。

就是對科學並未能深入的人，也多少能領會物質不滅定律的基本觀念。最顯淺的例證無過於這樣的一種事實過程——鄉下人種地，使用人糞及豬牛雞鴨的糞便做肥料，堆在農作物的根泥，糞便漸漸分解，但是它並非消滅，它分解為水份，析出其所含的礦物質，細菌作用使它分解出的氮氣、沼氣……等等，溶入了土壤，被植物吸收。它的氮、氫……等等元素，在植物體內被細胞吸收作為營養，作為新細胞的構成的一部份。鄉下人又常將貓狗等動物尸體埋在菓樹根泥，尸體被細菌侵噬之後，腐化分解，每一個細胞都被破壞，但是細胞內的構成元素，被菓樹吸收，成為組成菓樹的新生命構成一部份。所以有死貓死狗為肥料的菓樹特別肥壯，菓子特別肥美。這樣的物質循環，是人人知道

的。廣東的山野有一種野生漿菓，廣東人稱之為「稔子」，學名叫做「桃金娘」，粉紅的小花謝落以後，結成姆指大小的花盆形漿

菓，菓肉紫紅，香味濃郁，甜如蜜糖。在山坡上放牛的牧童最愛採吃它，吃得一嘴一臉都染成了紫色，兩手深紫。這種「稔子」，本長在亂葬墳地的墳頭上或旁邊最多，所結菓子也特別肥大鮮艷香甜，因為它的根伸入了墳內，吸收了死人尸體分解出來的各種元素。愛往墳地採吃稔子的頑童們，一些也不知道吃了的菓子含有吸自死人的分解營養。從死人到稔子，再進入頑童腹中，消化吸收，成為頑童長大所需的營養之一，這是物質不滅和物質循環的淺例之又一宗。

一根火柴被擦點火，燃燒時，它發出的熱能和氧化的磷等等，都化為最小的分子，消失於空氣之內，我們感覺到火柴已經毀滅，不再存在。但是，實際上，它只是產生化學變化，它的物質並無毀滅，祇是轉位成為空氣內的一部份，它析出的二氧化碳，一氧化碳，氧化的磷或硫，都變成了細微的、肉眼不能見分子，加入了大氣。在物理學上來看，它的能量並沒有損失，只是轉位及擴散。它的各元素分子，可能被樹木或花草等植物吸入，也可能被動物呼吸吸收——植物吸收它的二氧化碳，經葉綠素的作用，與陽光合成，發生光合作用。把二氧化碳變成糖，做成營養

，而把這一有機化學過程的副產品氧氣放出於空氣中。所以樹林是製造氧氣之源，世界上最大的氧氣工廠就是巴西的阿瑪遜河流域的原始森林，與加拿大的天然森林，這些森林放出的氧氣，使空氣新鮮，供給動物生命所需。動物吸入空氣，熱血動物的血液內的紅血球吸收空氣內的氧氣，運輸到全身的細胞內，促進新陳代謝，放出二氧化碳，又經由靜脈運到肺內呼出。二氧化碳於是又回到空氣當中，成游離狀態，又被植物吸入。這是一個永恒的循環，在循環的過程中，各種元素都沒有消滅，只有被不停地運用和不停地轉位。

上述的物質循環不滅情形，都經過科學實驗證明，但它只是化學變化，並不是物理變化。在化學變化過程內，祇是各種元素的原子的相互作用，或結合組成新的共存狀態，或分解散開。氧還是氧，氫還是氫。兩個氫原子和一個氧原子結合成為水，但是從物理構造來看，它的三個原子並沒有改變其本來結構，它的三個原子的各別內部結構都未發生變化。氧的原子依然是含有一個原子核，外圍有兩重電子軌道，各層有四個電子在繞着原子核旋轉，原子核內依然是有八個質子。氫的原子外圍軌道只有一層，只有一個電子在繞轉，原子核內只有一個質子。氫氧的結合（只是電子的交換），並未發生核子內部的變化。核子變化是物理變化。

各種物質生命的朽滅，都是化學變化，一個人死後，他身體的幾億個細胞，都失去了生命力量的新陳代謝作用，也失了抵抗細菌的能力，因此他腐爛、分解。內臟皮膚肉體等等先腐化，骨骼牙齒毛髮需較長時間才分解，從生物學觀點來看，他已經不再存在。從化學觀點來看，是化學變化，與大自然重新組合，他身體的細胞內的元素，例如：二氧化碳、鐵、磷、鈣、鎂、矽、銅、銀、金、鎳、鉛、鋁、硫……等等，一切他曾經從食物吸收來的元素，全都又再回到泥土和大氣之中，被植物吸收，被動物吸收，重組另一些生命形態內部的一部份。這應可以作為生死流轉輪迴再世的一面觀。當然，用這樣浮面的簡說，還未足以具有輪迴說的說明力量，這裏只是序論。下面當再有更多的論證。

內明 第一六二期 目錄

特稿	從質子分解推論識能與輪迴……………馮	3
筆譯	談五陰空與世間滅……………智銘	15
法海拾貝	學兼三藏，志在宣法……………蔡惠明	18
特稿	談「中論本頌」中「戲論」之三義……………萬金川	21
	西藏佛教格魯派傳統與西傳……………鄭金德	29
	（續完）……………	
	「大智度論」集粹之四十四論菩薩摩訶薩發趣大乘……………智銘	33
佛教文藝	虛雲和尚（續）……………馮	37
佛教消息	……………編輯室	40
佛教文藝	「晚禱曲」……………馮	43
畫頁	封面：大足寶頂山石刻千手觀音像	
	面裏：大足石刻臥佛	
	底裏：大足石刻普賢菩薩像	
	封底：大足石刻圓覺菩薩像	

現在要再認識清楚的是，這種肉體死亡腐化的過程是化學變化，並非物理變化。換言之，肉體死亡，是一種生物學死亡狀態，是一種化學分解作用，它的各種元素並未發生核子變化。氫還是氫原子，氧還是氧，鐵還是鐵，磷還是磷……餘此類推。除非死者能夠自身內迸發三昧真火，使各元素發生核子爆炸（詳見拙作「三昧真火」，蒐於「禪定天眼通之實驗一書內，及內明雜誌」）。一般人則自然是都不會自發三昧真火那麼數千度的核爆高溫的。一般人死亡以後，身體細胞內組成的一切元素都分解出來，與大自然重新結合組合。

這裏有一個很要緊的問題，就是，怎麼樣證明這些元素並沒有朽滅？從科學觀點來看，元素及原子均不會朽滅，但必須也從物理學觀點來予以證明才行，核子爆炸以後，次核子的各種質點，是否仍然存在？是否也會朽滅？如果不能從核子物理學來證明次核子質點不會朽滅，物質不滅定律就仍然存在一個可疑的問題。

當代先進科學家們已經在這一方向默默地進行了不知多少千次物理實驗，企圖研究及追尋核子物理學上的最大疑問之一：到底物質的最小質點會不會朽滅？實驗證明了，質點是不會朽滅的，只會分解轉位。

最新的核子物理學實驗已多次證明了色與空的相通關係（詳見內明雜誌一六〇期拙文「W粒子與Z粒子的發現證明佛說色空關係」本文不贅）。從色轉到空，實際上是空間的轉移，並非毀滅——在我看來——「空」是未知的複度超空間——。科學家們對這一點，自然比我知之更深。可是他們仍需要另一種實驗來證明，最小極微的物質質點到底怎樣分解轉位？

宇宙是從大爆炸形成的，宇宙因超級核爆而膨脹及演變出各種我們已知及未知的空間，可是脫不出佛說的循環律——成住壞空——總有一天，宇宙內的各別的星雲、系會核爆而「壞」，從「壞」再到「空」，佛已知道「空」了並不就是「滅」，「空」仍會生「有」，空有是循環不息的。現代科學已從核子物理學與太

空科學證明了這種宇宙循環，也知道了證明了複度空間的轉移。物質的質點，消失其實是轉移到另一空間去了。也許是第十一度時空空間，也許是十一度以上未知的高度時空空間。我判斷，所謂「空」，在宇宙物理學來說，只是未知的高度或複度時空空間，祇是我們的「未知」，而非絕對的「無」，或者是我們已畧知的「反物質」空間，或者是尚未知的「非物質」空間，所謂色與空的對比，從物理學觀點來看，可說是在我們的六識作為衡量基準的劃分，或者這可以作為片面地解釋之一，為什麼佛教以空觀作為修行方法手段，達到空境以後，我們的腦波電磁力自然就能與宇宙中的各種高度空間——包括「反物質」與「非物質」及更高的空間——溝通。從茲而獲得超自然的智慧識力「阿賴耶識」和一切世間視為「不可能的」「怪力亂神」的超感超自然能力。例如天眼通，天耳通，神足通，宿命通，無漏通等等所謂「神通」，其實都不是神通，都只是本來就有的自然本能。

溫哥華與香港的物質空間距離是六千多英里，與北京的距離亦然，與倫敦相距差了一萬英里，與巴西距八九千里。一個人怎可能在溫哥華看得見各地的什麼人有什麼病？住的什麼房子？在世俗物質觀念來看，當然是無可能的。但是，這些地點之間的其它空間距離都等於零。這是一般人所不知道的。在超級空間內，並沒有時空。較淺近的例子是拍電報，電子波在半秒鐘之內已可從加拿大拍發到上述各地，電子波並不是循一般物質地球空間進行的，人人都知光速乃已知最快的速度，却不知光子的射行不是循物質媒體進行的。腦波的存在，已是衆所週知的事，醫學上有腦波檢測機（EEG）可檢驗腦波，最新科學已在實驗用腦波發電，美國太空署的科學家們已經開始設計未來的一腦波操縱太空船——，預料在公元二〇五〇年左右可以實現，腦波射出的「極微」為體但是相當高的「能」——例如佛陀眉心射出的白色毫光——已經為當代科學家所認識及計劃予以運用。不過，停留在十六世紀科學觀念及冥頑於「子所不語」觀念的人，既無知又落伍又固執，以其無知來否定一切未知！妄指一切「神通」是「神怪」！「妖魔」！

關於腦波，我將另文再詳談。本文只是附帶提及——一提到次核子物理，總有些難免提及「心力」「腦波」，的確這些都是次核子的極微高度空間的自然現象之一。要詳論，當非本文範圍以內。

回到本文的主題吧！

在找尋超十一度空間的努力上，當代尖端科學家不遺餘力地進行各種實驗。從實驗上，物理學家已經獲致的共同結論之一就是已經發現肯定的是有十一度空間，並且還有更多更多尚待探討的高度空間。科學家而且已從實驗證實了：電子是「不滅」的！電子只是進入不同的空間！電子的「不滅」，可算是對於物質不滅定律的一項物理學有力證明。

但是科學家也已經知道這質子與中子也是「不滅」的，祇是分解為「極微」和再生。

或者仍有些較少接觸新科學的讀者不知道什麼是質子中子，那麼我們不妨簡單地贅述一下：物質的構成最小單位，已知者為原子，但是原子並非極微，原子內的構成有核子在中心，電子在周圍繞轉，（情形畧似行星之繞日而運行），而核子內的構成有質子（又稱正子），以其數目與外圍的電子相等，荷電相反——電子荷負電——又有中子，中子的數目是質子與電子的和。但是比質子更小的是微子（夸克），膠子……等等，還有虛無的微中子（詳見內明前數期各篇拙作）。

佛經對於物質宇宙的構成，在幾千年前，就已經說過物分至極微，極微再分入空。甚至於中國唐代三藏法師玄奘，在其大唐西域記內也提及：「……第七分以至細塵，細塵七分爲極細塵，極細塵者，不可復析，析即歸空，故曰極微也。」（大唐西域記卷二「三國」）。奇怪的是，陽明等學者格物却越格越把科學「格」掉了。宋明以降，科學漸微，中國在古代的科學領先全世界，都被些老夫子領導走上成爲落後國家之路，別說從前，就是當今也還有不少王充、徐桐或胡適呢！多少老夫子或未老先衰的夫子還在極力反對別人探討佛學內的科學先知真理；和反對以科

學來論證佛學。

核子內的「中子」，科學已從實驗知道它不是穩定的，它會分解成爲三種更微的質點：質子（proton），電子（electron），及一個虛無的微中子（Neutrino）。這樣說來，也是證明了物質不滅，及色轉爲空（以微中子爲最佳一例）。質子有可能分解爲微質子（Positron——實際上是荷正電的電子）及一對「微中子」，但是此一過程很少有實驗予以証明。

在近十年以來，核子物理學界對於質子分解的新理論越來越多，有些理論推斷：質子是自然會分解的，壽命大約是10³³年，（即是十自乘三十次方，那數字大到我已不知如何用中文寫出），我們這「當代宇宙」的年齡大約是10¹⁰年（以地球年計算）。盡管如此長壽，到底也并非不朽的，但是，迄今還未有人見過質子的分解情形。

核子物理學界極有興趣於求証此一點。實驗物理學家們從事求証此種理論，所採用的方法迥異於一般基本分子物理實驗。通常，高能物理實驗使用高能質點光束來撞擊於偵察器之內。但是這項新實驗的方法却反其道而行之——盡量設計以避免質點光束的散逸質點撞擊儀器。科學家在地下建造了巨大的實驗隧道管系來進行此種新實驗。

說到這裏，我不能不大畧再講一下物質不滅定律。該一定律的定理就是：物質的質與量是不變的，能量，電荷，直綫運動量（Lineal Momentum），角度運動量（Angular momentum）這四種能不變，就是維持物質不變的力量。否則，若無此四種力量，物質是會朽滅的。一粒游離的中子若無上述的四種力量來維持，也是會朽滅分解的。（分解的前後，其電荷均等於零）。但是電子是不會朽滅分解的，因爲電子它是含有電荷的最小質點。

物質不滅定律（Conservation Laws），實在本來名叫「物質保存律」，它的四個原則適用於一切物理，是基本物理定理之一，經過物理學界的累積實驗証實的。根據此一定律，質子倘若分解成爲一個微質子與兩個微中子，它仍應保存其能量，電荷，直

線運動量與角度運動量四者的能量不變。但是似乎此一不滅定律對質子不大適用。質子的穩定情況頗令科學界感到困惑。

在一九三〇年代，物理學家赫爾曼·威爾（Hermann Weyl）與史狄克保（E. C. G. Stueckelberg）及威格納（Eugene P. Wigner）三氏，企圖用一種「新物質不滅定律」來解釋質子的穩定情況。他們將質子與中子列為「霸子」（音譯Baryon）級的質點。並且予以「加一」（ ± 1 ）的附尾，他們推論「加一霸子」的數字是大自然中的不滅量。中子可以分解成爲一個質子和一個電子及兩個相對的微中子，因爲它的「霸子加一」數字並無變化，在分解前後都是同等的「十一」，而質子不能再分解，因爲它已是最輕的「霸子」。

三氏的含糊不清的「新不滅定律」，並不能滿意地解釋質子不分解，相當不能自圓其說，頗有些勉強。因爲我們知道，當代的宇宙是幾乎全由質子與電子組成的。每一粒質子（含正電荷），都有一粒相對的電子（含負電荷），宇宙整個來說，電荷是中性的。但是，我們也知道，在宇宙從大爆炸形成的最高熱剎那，就形成了很多質子（若以三氏理論而言，質子等於霸子加一），質子數量遠多於反質子（反質子 Anti-proton，若照三氏的理論來說，應該是減一或負一），那麼，正質子與反質子的不成比例，已經打破「新不滅定律」了（太不平衡）。

到了一九七四年，新一代的物理學家提出了新的「超級統一」定理，把已知的四種基本大自然力量——核子強力，弱力，電磁力，與重力——合併爲三。（內明前數期拙文曾提到此四力之意義接近於佛說的四種緣）。提出此一「超級統一」定理的物理學家是哈佛大學的郝活·佐治（Howard Georgi）與薛爾頓·李·格拉紹（Sheldon Lee Glashow）兩氏，他們簡稱此一新定理爲最低數 Minimal SU(5)，該代號是此一定理的數學上的均稱結構數字。根據其理論，核子強力，核子弱力，與電磁力，三者在正常狀況之下，各有區別不同，但是一旦質點與其他含電荷 10^{15} 兆電子伏特 10^{15} Billion electron volts（簡稱爲 GeV）的「能」相

遇，發生相互作用時，那三種力（強力，弱力，電磁力）就變爲難以區別了。而且，在這種高能的遭遇中，所謂「霸子不滅」定律就會作廢！霸子也就會發生分解！

換言之，質子雖然如此穩定長壽，一遇到 10^{15} GeV 那麼高的高能，也會分解的（又令我想起阿含經中大樓炭經的各品）。

物理學家們很想實驗一下看看質子如何在高能高熱之下分解。但是，當今最大能量的核子加速器，其能量還無法超過一千個 GeV。人造的能量怎能達到 10^{15} GeV？

根據 Minimal SU(5) 學說，質子的天然壽命估計爲 10^{30} 年之久。其他學說也說質子必有壽命的極限，（但是並無計算出來）。我從這些學說來看，質子雖是穩定，也終必要經過佛說的成住壞空的循環過程。它在自然壽終之時，它會自然分解成爲更小的質點，或者轉移進入其他高度時空的空間，或者然後又再用重組物質或一部份組成反物質或非物質，這樣的轉移循環，並不是滅絕，而是再生，又再從「空」演化爲「成」。循環不息，與其他質點一樣。

物理學家估計當今宇宙的年齡大約是 10^{10} 年（地球年），這是公認的合理數字。這樣來看，質子的年齡和壽命比當今宇宙還大，由此也可以反証當今宇宙是從某一質子大爆炸而形成，更可反証質子的生滅循環相續。

但是當前遭遇到的許多質子，假如都是有那麼長的壽命，人類短促的生命世代怎能等候到 10^{30} 年以後才去目擊質子的自然分解？

物理學界不能等那麼長久，他們要設計一些儀器來觀察質子的分解情形。

一九五三年，美國著名的阿拉漢科學實驗所（Los Alamos Scientific Laboratory）的物理學家克來德·高雲（Clyde L. Cowan），布魯克希汶國立實驗所（Brookhaven National Laboratory）

的物理學家摩里斯·高特哈伯 (Maurice Goldhaber)，與佛烈特·黎恩斯 (Frederick Rheines) 等，首先設計了巨大的偵察儀器 (Detector) 來追尋質子的自然分解。

這是一項創舉，我們都知道，質子與反質子相撞，就會分解出來更小的極微質點例如微子 (夸克)、粒子之類，但是設計「不相撞」方式來偵察質子的自然分解，則不簡單。這些科學家設計了一種三百公升的箱子，注入閃光液體——這是一種化學物質，若有荷電的質點通過它，它就會發射出閃光——他們又裝置了九十架放大攝影機來攝取閃光。(這一設置，本來是用作偵察虛幻的微中子光束的)，全套設備埋設於地下以避開宇宙輻射線。

這裏有一個問題，就是：是否宇宙中的一切質子的形成同時？抑或有先有後？年齡各別？若要用上述的方法來觀測質子分解，勢必須用很多很多的物質通過「閃光液體箱」。因為從常識來判斷，宇宙中一切都在不停循環之中，「此生彼滅」，「此滅彼生」——佛經早都已經指出「世界此生彼滅，此滅彼生」循環不息，(見阿含經內各品佛說世界成壞)，當然現代科學家也知道，世上所有各種元素的質子的年齡和壽命不會一致，必有先有後。在一大堆物質之中，也許有些質子已經衰老進入「壞」到「空」的階段，而另外一批也許還在「成」「住」階段。若不觀察大量的物質，找到質子自然分解的機會就很微。不用說，在五〇年代追尋質子自然分解的實驗，並沒有得到預期收穫——沒找到！

於是，在六〇和七〇年代，又有些物理學家採用另一種實驗來追尋質子自然分解——就是運用地質學的岩石標本，予以作輻射化學分析 (Radiochemical analysis) 其成份。舉例說，他們發現，「鉀三十九」(Potassium 39) 的核子內的一個質子自然消失分解，使核子降為「鉀三十八」(成爲較不穩定的元素)，很快地，它的核子又放射出一個中子，就使元素變成了「氬三十七」(Argon 37)，這時，它的核子已是輻射性很不穩的了，它的輻射量可用輻射計算儀 (Radiation Counters) 計算出來。科學家

只要找到地層深處埋藏者尚未經任何干擾過的古老氬礦石，予以檢測其質量，輻射量及年代，有了這些資料，就可計算出來其內的質子分解的地質年代，及推算得到質子的壽命。用這種方法所做的實驗，顯示着質子的「半生」壽命已經高達 10^{10} 年之多，比前述的理論年壽更大多了！

另一種追尋質子自然分解的實驗方法，是企圖直接截留及計算正在自然分解的質子。這種測量方法，是在地底下進行的，須先設計把來自天外的宇宙輻射綫都隔除掉。在一九七四年，黎恩斯等物理學家在南非一座地底金礦內長達兩英里的「偵察儀」，內貯多達二十噸的閃光液體及四千支閃光管，若有荷電的質點通過時，就會刺激起這些閃光管內的氣體放電而閃光，倘使有質子光束射過，發生自然分解爲一些極微質點，它們就會使閃光設置閃放光，用這種方法，在理論上，可以測得質子的壽命爲 10^{13} 年。但是此法仍有缺點，它只可適用於那些分解出有荷正電的 pion 卑子，是美子 (meson) 族類中最小一種，及牟子 (muon) 的。

「牟子」是比電子大上兩百倍的類如電子質點——以上各種極微質點，請參閱「內明」前數期拙文各篇，各名未必與國內譯名相同。若無析出此等微小質點，則無法偵察。

世界各先進物理學家越來越多人認爲質子雖較穩定，但也終於是會壽盡進入「壞」「空」狀況而自然分解的。雖然很多保守的科學家仍然在堅持質子是絕不會自然分解。但無論守舊派怎樣反對，前衝派的物理學家們紛紛參加追尋質子的自然分解實驗。

上述卡拉紹博士的 SU(5) 理論越來越受到物理學界的重視。該一學說指出：質子是有天然壽限的 (10 年)，限盡會自然分解，成爲一個荷正電的微質子 (Positron)，及一個中性的「卑子」(pion)，兩者所含的電子能都相當高，大約是五個電子伏特 (GeV)，而且，兩者是背道而飛馳的——(在一般任何質點分解都無此背道而馳的情形，只有是質子分解才特有的情況)。

這個學說定下了清晰的目標，成為世界各國物理學界追尋質子自然分解的實驗方針。大家都從茲而知道要注意找尋的現象是什麼了。

瞭解原則很容易，要實行却並不那麼容易！

從上述的 $SU(5)$ 理論的數學計算，每天在至少一千立方噸的物質之內，才會有一粒質子壽滿 10^{30} 年而自然分解。若想找到一個自然分解的質子，至少要用一年的時間去每天觀察至少三千立方噸的物質！而且，必須小心分辨各種瞬息幻變的各種背景現象。

所謂背景現象之一，就是自然界的天然輻射綫，這是難以澈底過濾清淨的，很容易淆亂觀察，甚至於「偵察儀」的構成質料也可能有一些會受到輻射而分解，隔離或絕緣設備的質料亦須做到絕對不受輻射影響而分解，這些都是相當困難的設備。此外，還有從宇宙不斷射來的宇宙輻射綫，更是棘手的大問題——宇宙輻射綫，射到地面來，在海面水平的高度，每一平方公里的範圍內，每一秒鐘，就有一個輻射質點。從這樣計算，那麼，假如「偵察器」是一萬噸，它一年所受到宇宙輻射綫質點的打擊，就有 10^{12} 個質點之多了，科學家必須把至少一億兆的宇宙綫質點予以辨認及排除！

於是，爲了減少宇宙綫的影響，科學家必須把實驗室建造在地底深處，以厚厚的地層和特製的絕緣隔護層來濾去宇宙綫。這些隔護層必須厚達數千公尺才可濾去宇宙綫之中的中子（ μon ），但是也不能保證能完全濾清，恐怕總有些漏網的核子會穿過。

還有，最大的問題，那就是「微中子」（ Neutrino ），它們是無形無體的，虛無的一種能。沒有任何一種已知的隔濾設備可以擋得住「微中子」的透射及出入任何物質（請參閱內明前期拙作）。雖然微中子很少與任何質點發生反應作用，但是在一千噸的實驗物質之中可能也會偶然與遇到宇宙綫射來的微中子反應作

用一次。

既然完全不可能隔濾微中子，亦不能預防，就只有細心去辨別孰是微中子作用，孰是質子自然分解，這也是相當困難的，必須由電子計算機電腦來做分析判別。

微中子若與質點互撞發生作用，微中子的運動量會得將對方質點拋向前面。質子自然分解時，射出的更小質點各向相反方面進行，而其運動量是零。這是微中子作用與質子分解不同之處。因此，新設計的偵察儀，必須能夠紀錄各種事件發生的質點射向（過去的實驗儀器未能做到此點，只是紀錄下事件發生的能量，那是不夠的）。

過去數十年的偵察儀設計有兩大類——一類是多層隔濾式，另一類是塞連戈夫水箱式（ $\text{Cerenkov Water tank}$ ），多層隔濾式是建造很多層的鋼鐵隔板，各層之間裝設敏感的電子捕捉計算層，以記錄及計算荷電點通過量，水箱式是一九三四年蘇聯物理學家塞連戈夫（ Pavel A. Cerenkov ）所設計的。原理是將荷電的質點光束射過透明的液體。其速度大約是光速的四分之三（在液體中通過的射綫，速度被液體所阻，不可能達到在真空中的全光速）。這樣的四分之三光速射綫，以四十二度傾角射入水箱之內。水箱周圍設有敏感的放大攝影管。當射入的輻射綫內有發生質子自然分解或中子分解，各放大攝影管就會閃光，好像閃電一樣，並且把情形攝錄在磁帶上，以供電腦分析。

塞連戈夫式水箱偵察儀的設備費用比較多層式爲輕，成爲目前最多受採用的設計。不過，此一設計有缺點，就是很可能偵察不到中性荷電的質點輻射質點，尤其是不可能偵察得到微中子。不過，它能偵察得到某一些荷電中性的極微質點，例如「卑子」（ Pion ）——卑子含中性電，很快就分解。成爲甘瑪輻射綫（ Gamma Ray ）或高能的光子（ Photon ）。甘瑪綫也是荷電中性的，但它們能與一對電子及微質子發生反應作用，因而顯示強烈的光流。能被偵察出來。

塞連戈夫水箱偵察儀有一個優點，水箱中的水，一部份是氫

原子，其質子並未與其他質點發生複雜的核子連結關係。因此質子仍是自由的。若有分解，較易偵察得見。

一九七九年開始，美國加州大學的艾爾文分校（Irvine），與密芝根大學，兩大學府的核子物理學家，和布魯克國立實驗所，聯合設立一個質子研究組，依各校的首字母，簡稱爲IMB，從事根據塞連戈夫式水箱來設計一座更新的巨大偵察儀，這是當前全世界最巨大的一座。參與其事的核物理學家，包括頂尖的名流如：加拿大的佛烈特力·黎恩斯（Frederick Rhines），洛錫柯（J. M. Losocco），丹尼爾·辛克力（Daniel Sinclair），「布所」的摩里斯·高爾哈拔（Maurice Goldhaber）等氏。

這座世界上空前最巨大的水箱偵察儀，高達六層大樓，深入地底兩千英尺，以求濾除每秒鐘最少十萬次射擊地球的宇宙綫。地點設在奧亥奧州克里夫蘭市（Cleveland）附近的摩頓斯奧鹽礦場（Morton Thiozol），由該礦業公司提供鑿開地層技術及負擔一半工程費用。

一九八二年七月完工了水箱，注滿清水八千立方噸裝置了兩千零四十八支放大攝影管（Photomultipliers）於水箱的上下四周，每一支管都有五寸直徑的半球形鏡頭面對着水箱內，都是不透水的。用以實驗的可能會有自然分解質子的物質，重達三千三百噸之多。

兩千多支自動放大攝影管，每隔五十個萬分之一秒（Nano-seconds）就自動攝錄那些通過水箱的輻射綫情形——輻射綫以四分之三光速射透十公尺的水，需要五十個萬分之一秒鐘時間。——因此，各管可以攝影下其全部過程無遺。電腦從錄影分析可以偵察是否有質子分解。

即使是深藏於兩千英尺的地底下，隱濾了大部份的宇宙輻射綫，也還是有些漏網而射入偵察儀來的牟子（Muon），每秒鐘有二點七次至三次之多，一粒牟子射入偵察儀內水箱，會引起六百支放大攝影管反應，但是，自然分解的一粒質子只引起二百五

十管的反應攝影。因此，不難分辨出那一些事件是牟子引起的。也有些牟子射入時只射到水箱的一角，因而只引起三百支攝影管的反應，這些就須由電腦來予以分析以甄別。電腦把一切牟子輻射都甄除之後，剩下的「事件」就是有可能發現質子分解的了，稱之爲「除清的事件」（Contained events）。

「除清事件」也未必就全部是質子分解射綫，因爲往往會有微中子射進來，微中子是虛無體質的，沒有任何物質可以阻止它射透，它們一射進水箱內，很可能引起其它質點的反應作用，很容易被誤認爲是起源於清水內的現象，這就須要由電腦的精密分析判別了。好在我們知道，微中子與物質的質點相撞時，射綫的方向都是朝着鬧事的微中子。而，質子分解時，各射綫是四射各成相反方向的。

不過，有時是很難鑑定的。在極罕見情形之下，微中子與質點的互撞，發生的射向，也可能會折向，角度相當的大。在有些情況中，分解的質子的各條背向射綫會突然中止。這些特殊情況就很難判斷了。假如清水中的一個獨立氫質子分解，它的各射綫角度就是成一百八十度背道而馳。但是清水中的氫質子，十居其九是與氧的核子結合在一起的，因此氫質子分解後的背道而馳的力量角度也受到了影響而疲弱。

經過電腦慎密分析各除清事件之後，再次淘汰，最後只剩下有限的可能是質子分解事件。還要再經過更慎密的分析！

上述的IMB研究所，在最近的兩百零四天實驗作業中，只發現一百六十九件「除清事件」，其中也還不能肯定有沒有「可能的質子分解」事件。該研究所仍將繼續實驗下去。全世界物理學家都在注視這個實驗，因爲他們從大多數都認爲質子會自然分解，只是都還沒有人見到過而已。要目擊及證實質子自然分解，乃是核子物理學家們夢寐以求的事。

一九八三年，歐洲核子研究所，由魯比亞博士領導的實驗，用反質子與質子互撞，引起質子的分解而析出微中子，W十一粒

子，Z中性粒子等等，此一項成就，獲得諾貝爾物理獎金（一九八四年），（見內明前期拙文），該項實驗的成功，更堅定了科學界的信心，更認為質子是有可能自然分解再生的。上述的美國學府耗資以億兆元計算，來從事於追尋質子的自然分解，應該不是徒勞無功的。相信只是時間問題，遲早總會有一天找到質子自然分解，到那時，核子質理學的各種理論就會更加充實完整了，也將會從茲證實質子的自然壽命是不是1033年？抑或更長？很多更前衝的核子物理學家認為質子的天然壽命當十倍此數。找到質子自然分解之後，當能較為肯定質子的天年，也從之而證實當前宇宙是由一粒原始質子所大爆炸而發展的「統一學說」，更可反證實質子是從空無一物的空虛所生成，所以科學家都在拭目注視此項實驗。

我費了一萬多字不厭其詳地介紹上述的追尋質子自然分解實驗，驟看來似乎與佛學沒有什麼關係。也許有人會問，為什麼要在佛刊講核子科學？

佛學是包羅叢學的，佛學內包含有人生哲學，宇宙學，科學，電學，修行，超自然，自然科學等各種學問，不幸地，中國古代譯經者，受限制於中文的簡約要求。可能是由於古代印刷術未發達，文字都是手刻在竹木或石版上，爲了省事，故此古文都簡約得變成了謎語，未能詳盡佛經原文的內容，而歷代的佛教人士，又只注重佛學中的修身修行，及哲學內涵，而忽略了佛學內對超自然認識及科學先知，到了現代，也還有不少人蓄意排斥佛學內的科學先知或預見，更禁止談論超自然現象，一律套上「怪力亂神」的大帽子罪名，這是無知與幼稚的悲劇，這是封蔽良知真知的愚民政策，是違反佛陀啟發民智導人覺悟的原旨！

須知佛學的一切學問，是建基於無上的大智慧，目的也在於啟發人類的智慧！佛學對宇宙的認識是非常深入獨到的，佛理也是符合宇宙法則及超級宇宙的原理的，從佛理可以通往超級宇宙真理，從宇宙學和核子物理學的新知，可以更容易明白佛學內的奧秘，所以我喜歡從宇宙及核子物理學來研究佛經，我越多研究

核子科學及以之比較佛經，我越能領會佛學的奧義，也越來越發現佛學與核子科學和宇宙學原來如此接近！

我以前在「內明」發表的多篇拙作，已經盡我所知地運用核子物理來分析佛學的色與空關係及其他佛學觀念，今日的學佛人，多半只泥守執著於哲學文字相，很少從佛學的科學觀點入手去研究。也更多人不知佛學所說「空」是作為修性的手段而已，並非以絕對的「空」來否定一切，有些人竟迷於「空」，到了著了「空魔」的境界，失了真正的「覺悟」意義。這些人，否定科學，否定一切，自己著了「空」相而不自知，他們自己無知到極點，却又要自誤誤人，反對別人去從科學先認識了宇宙物理然後進一步升級進入佛理，當然，「法」尚可棄，何況非「法」？科學也只是一種「法門」而已。不過，未渡先棄舟，豈是智者所爲？在我看來，佛法好比是停在海中心的遠洋巨型輪船，如果想登上它，就得辛苦泅水渡過一段海水，若有科學的渡海汽船可乘，從天星碼頭開到海口登上巨輪，不比自己泅水容易得多嗎？如果佛學的文字淺易詳細，好像科學文字，那又不同了。

總之，我覺得，作為現代人，先具備了核子科學和太空科學等新知識，對於探討佛學，是有莫大的方便的。從科學先明白了宇宙的構成，就較為容易瞭解佛經內的許多深澀奧義，恍然明白！原來佛經講的都是宇宙的本體構成與現象物理；佛經教人怎樣從「真空妙有」去入手尋求自性，教人怎樣修行，也都是根據宇宙一切事理而設立的對症適境的良方。

從本文提出的科學對於質子自然分解追尋，我得到又一次的啓示，有上述的感想，同時，更進一步堅定了我下列的推論。

第一：該項實驗所引起注意到一個質子分解的去處，是一個微中子，一個卑子。這就是說，物質不滅定律又一次獲得證明。物質的最小單位之一質子分解以後並未消滅，只是以另一種形態方式存在下去。同時，經由「微中子」這個空虛的相，進入「空」相，可以進入另一種空間——也許是十一度以上的超時空。

電子也是不會消滅的，而且可以游離存在於各空間。

第二：物質生命，無論是人，是動物，是植物，全身的色相肉體，都是由細胞構成，每一細胞又是各種物質元素構成，每一元素是原子構成，原子內部是：原子核，電子——在核子內，有質子，中子——那麼，人的全身，或動植物的全身，都是由質子，中子，電子所構成，電子是荷負電的，質子荷正電，人身的神經細胞彼此交換鈉和鈣的原子，即是在不斷放電，微弱的電流在人體內閃動流動，尤其是腦神經細胞網內，電光閃閃，火花飛揚，形成腦波，腦波射出的，有從電子或質子放出來的電能，也有分解出來的微中子等等虛空為體的質點微粒的射綫，那是可以溝通複度空間的，也可以引起外在或本體內在的質子電子卑子微子之類的連鎖反應變化，當然也必有一定的限度，並非無限，但是，其無形的能，是大大超過了肉體的物質力量的。宇宙綫當中的微中子光束，細微到極，仍可以射透不知若干億兆光年的太空，來到地球，人腦的腦波，或者沒有那麼大能力，但是，經過集中成為光波之束，射入宇宙中若干距離，不是沒有可能。佛菩薩從無限阿僧祇劫以來修行，其大智慧的腦波射線集中到相當強，當然可以隨願四方八面上下射出及收回，佛光注臨，應作如是觀。（佛菩薩是以超阿賴耶識的狀態永恆存在，並非肉體）

第三：上面第二說了，人體全身每一細胞都有微子之類，也有微中子（空虛）。如果將人體全部細胞連結起來構成器官及全軀的形相，那麼，將各該細胞核內元素的核子內的微中子連結起來，自然也構成相等於物質軀體的形相，這就是中陰身！（佛經說人有中陰身）微中子是可以自由出入於物質空間（色界）與非物質或反物質各空間的（無色界）（因中陰身是許多許多微中子及更微的空虛之能點所組成）。有修行的人，懂得怎樣使其「一心」（腦波）集中，使全體的「微中子」構成不散不亂，甚至於與宇宙同壽，甚至於可以自由來往於三界或多度時空，甚至於可以慈悲庇祐世人拯救苦厄——例如，觀音菩薩的億兆兆劫以來永恒

的超能，就是無形的、無相的輻射能，可以尋聲救苦，普渡衆生，無須就生為肉體來做什麼「法王」「法帝」之流自徧其大能，其理也極淺白顯明！誰愛迷信叩拜「臭皮囊」，是其愚執！當然，菩薩也可能因為方便而化現各種相來濟度衆生（見法華經普門品），但那絕非是要吃飯會拉屎有七情六慾的「臭皮囊」！而只是權宜的色相幻相而已。一般人，利欲熏心，迷了本性，腦波不會集中，迷失了天然本能的「天眼」超感，也因拚命吃肉吃葷，甚至酒色無度，肉體疾病叢生，靈性早已死了，肉體一死亡，物質細胞被細菌噬吃，元素分解，質子，電子，微中子，全部散盡，溶入大地與大氣之中，為其他生命吸收了，散盡了那還有什麼「識」？

第四點：沒有修行的人，肉體死亡後，「中陰身」（微中子，微質子等組成），散盡了。但是有一些心願未了的人，可能掛念子孫或伴侶，他的中陰身就不會立時散盡，可能仍有那一點未了的心願使他盡力維持聚集不散，所以會有「回魂」來看子孫家人的事。也有些人心中充滿悲苦冤屈，例如冤死的人，冤魂不散，一定要盡力維持不散，直到伸了冤才散去，於是有冤鬼，厲鬼報復的情形，也有些人忠烈之氣，忠義之心凜冽，例如關羽，岳飛，文天祥，史可法……等等忠烈之士，他們能維持很久很久，也能庇祐世人，即是死後為「正直之神」。這是跟修行相近的成就。不過一般世人，絕大多數都沒有修行，不守戒，不懂得追求定慧見性，也沒有特殊的忠烈浩然之氣，沒有特別的孝行賢德，沒有做什麼慈善功德，他們庸庸碌碌，在名利和酒肉色慾中「享受」，他們有些人殺生無數以牟利或為口腹，更有害人及犯罪，奸詐陰險……這許多衆生相，他們的「心」早已死了，他們肉體死亡後，沒有心力的維繫，中陰身維持不久，很快就散了。

第五：散盡或散了一部份的中陰身，失去良好的判斷力。佛經所謂，「隨風飄蕩」「依草附木」或因罪業深重，難逃宇宙中

因果輪迴，而飄到宇宙中什麼「黑洞」內去，或飄到什麼冰山火山去，或受因果律（見內明以前刊出拙作「因果律」）的業力反彈而致感覺到報應的痛苦，例如——有些屠戶死後的靈魂感到被千刀剮萬刀刺——有些感覺到被自己惡業力反彈回來的力量折磨，好像被投身於油鍋炸酥般痛苦，種種刑罰，大部份還是各人自己生平所作惡業的力量反射回來引起的痛苦感覺，所謂地獄，就是在各人惡業的「識」中所幻化形相化，當然，冥冥中也還有一種主持正義審判的超自然力量，從科學上來說，是維持宇宙中一切平衡的超自然力量，從宗教和心理學上來說，是俗世所傳說的閻羅天子——也不是物質空間內的色身，只是另一時空「空間」（界）內的存在之「能」。

第六：一般無善行無修行的人死後的中陰身，很少是完整的，多數是殘缺不全的，飄飄蕩蕩，其中的一些單位識力，隨着其微中子，微質子等，附着於其所貪愛的東西，貪慾的，會得附着於豬胎之類。很可能，中陰身的另一部份，投入牛胎，又另一部份投入狗腹，又有一些部份隨因果循環之力而投入鷄鴨，以及各畜類內的其他人中陰身殘體結合，成為各畜類的靈魂，由於他們多為殘缺之湊合，故此大多數都已迷失本性，他們的生存，只有從本能，也只有不可避免地走上被宰殺吞噬的末路，來償還他們前生的惡業，因此佛經說：「今日你吃他，明日他吃你！」有些中陰身，殘缺零碎昏昏沉沉，分裂消散，不知附着於多少六畜的識念上，經歷多少生生世世的輪迴——並不是一身還一身債那麼簡單，凡是有惡業的人，其惡業無非都是由於自我之心太重而引起，以自私自利之動機來作惡業利己。自我心越重，則識力越無明也越昏暗。不能選擇前途而沉淪，而且必須接受宇宙中的循環因果法則，自食其惡業廻力的惡果，於是輪迴為豬牛魚蝦鷄鴨蚊鼠而不自知。有善行有修行的人，其人一心不亂，識力光明清楚，念佛不綴，使自己的中陰身內的一切微中子，微質子，離子，卑子等等，聚滙不散，成為光束一般，不會墮落附着於任何六畜

魚蟲草木，而且因為多善行功德，其獲得的因果反應也是善報的，又得到佛菩薩的無限超級大能所接引，於是就得進入光明極樂世界——是一種極樂的時空空間——不是物質空間中的任何一處，這是超過十一度空間以上的無色界之一。

大正藏大毘婆沙論，第八七四頁說：衆生命終時，生於欲界，欲界命終時，生於色界，第三五四頁說：彼無色界沒，生欲色界時，彼二中有，即當生處而現在前……第三六二頁說：中有無礙，隨所生處而入母胎。

又八七四頁論曰：「問云何生般涅槃？答：從彼命終，起色界中有，生色界天，生已未久，得如是種種無漏道，由此道力，迅斷餘結，於有餘，依般若涅槃界，而般涅槃樂。」

我在本文的以上數段，是用現代文字科學觀念解說生死流轉及輪迴問題，大意上，我自感是接近大毗婆沙論的。大毘婆沙論就是阿毘磨大毘婆沙論——是佛滅後四百年初，五百羅漢，應健陀羅國迦膩色迦王之請，廣解釋發智身論，由唐三藏法師玄奘譯，共二百卷。我手上無此書（以上是馮公夏居士為我查得抄錄的）。

佛說大生義經內說：

「……爾時世尊告阿難言：如是如是，彼緣生法甚深微妙，難見，難了，復難思，惟諸聖者具善巧即能分別，非愚癡者之所瞭解。何以故？愚癡衆生，此世他世滅已復生，如是輪迴，皆由不了緣生法故！……諸法皆因緣展轉相生，是故輪迴不能斷絕……所謂愛法為緣……此愛緣即起希求，希求為緣……即生喜貪，以貪緣故，即生我見……諸法皆由愛與希求互為緣故展轉生起……觸法為緣，由觸緣故即起受法……所謂名色為緣……所謂識法為緣，由識法故，即有名色，……此識法者，最初生居母胎藏依羯羅藍，識法具已無所增減，識因緣故而生諸蘊……」

大生義經是很不容易看得懂的，上面節畧引用的句集，相當深奧，提及輪迴之理。我的前文恐怕還不足以作為此經一句的詮釋。此經仍須多多深入研究才可領會多一點。

阿含經又有載佛說：「衆生無始生死，長夜流轉，不知苦之本際……」

中阿含經內，佛說善惡報應經（二卷）——對於善惡報應講解得非常明白，也很清楚地指出殺生爲十惡之首惡，命終後獲得惡業迴向報應，瞋心獲得迴向瞋報。相反地，修諸善業，得生諸善趣中，不入無間。讀者請詳細研讀此經，輪迴報應之說，世俗一知半解的自命科學思想，其實只是停留在四五百年前科學階段的人士，嗤之以鼻及否定輪迴因果，最好他們多多研讀佛經和研究當今的核子科學與宇宙學，就會知道，輪迴是宇宙法則，是因果律，是宇宙物理，並不是迷信傳說。

增一阿含經卷第十二，三寶品第二十一有云：「衆生二足四足衆多足者，有色，無色，有想無想。」這是說明了「衆生」有些是物質生命，有形相的生命，有些是非物質生命，無形無體，有些是有思想的，有些是無思想的。

世尊又說：「布施爲福之業……不殺不盜；好惠施，人無貪吝心語言和雅，不傷人，心亦不他姪，自修梵行……以慈心遍滿，一方，二方，三方，四方亦爾，八方……以此慈心普覆，一切令得安隱，以悲喜護心普滿……八萬上下……修行念覺，意修……」偈曰：布施及平等，慈心護思惟……生天必不疑。」這就是說善有善報的善因善果。

同經中又載世尊告諸比丘：有三因緣識來受胎！云何爲三，於是，母有欲意，父母共集一處與共止宿，然後外識未應來報，便不成胎，若復識欲來趣……而來成胎……」（請多閱全部經文以窺全豹），這就是說明了，「識」來投胎！這識，是游離的「識力」，是空虛無體，但有「能」力的，或許是屬於微中子，微質子等等所構成的。或者是比兩者更未爲現階段科學所知的一種

「能」，總之必定是在物質生命腦細胞內元素核子內部以虛空形相存在的一種「能」或「力」，如果我的這種推論不謬，那麼很多有關輪迴，轉世，投胎，地獄……等的情形，都可說是人的「識」能的轉「界」，科學已知微中子等是虛無的無形之能，可以自由出入於物質與非物質，反物質三界和各種高度時空。我因此認識了「識」力的意義及作用。

識力有許多種不同的能量及識別力，阿賴耶識是最高能及最大智慧之一，普通的「識」就沒有智慧，只有知識，全不修行的就只有下識，爲物欲色欲所困的就只有昏識，作惡業的就只有更昏沉之低識。低等生物只有求生本能，殊少識能，生死流轉，永難拔苦。

佛陀教人「無我」，這是進入定慧的修行途徑之基本方法之一，教人求「自性」，是進入阿賴耶識的法門。我深深感到，這些都是很深入宇宙物理的，並不只是哲理而已，本來哲理也是宇宙法則的一面，與宇宙物理是互爲表裏的（有些是一定的，有些是無常的）。

「諸惡莫作，衆善奉行，自淨其意，是諸佛教」，阿含經開卷語，聽來淺近，其實很深奧，不自淨其意，怎能生慧？不集中識力，怎能進入阿賴耶識；脫出因果輪迴？

如果有人仍以無知來執迷於儒家堅持的「子不語怪力亂神」態度來否定科學與佛學，不妨看一看周易繫辭，右第三章：「易以天地準，故能彌綸天地之道，仰以觀天文，俯以察於地理，是故知幽明之故，原始反終，故知死生之說，精氣爲物，遊魂爲變，是故知鬼神之情狀……故神無方而易無體……」。周易是儒學之一。總不能否認這本文王周公孔子先後著作的哲書罷？

輪迴再世的實例很多，常常有發現。被世界各大學超常心理學系研究及報導。資料太多，須另外整理彙集發表。不能在本文列出了。

（本篇完）

對犬即答（許因犬與人意長而遲犬即由人），結縛由衣衣長；受縛由衣衣長。此門衣衣二條：一攝長犬天對犬即答；一攝長犬天對犬即答。此門衣衣二條：一攝長犬天對犬即答；一攝長犬天對犬即答。



談五陰空與世間滅

此門衣衣二條：一攝長犬天對犬即答；一攝長犬天對犬即答。此門衣衣二條：一攝長犬天對犬即答；一攝長犬天對犬即答。

一、先談五陰空

所謂「五陰」者，就是色、受、想、行、識。

五陰中的色、受、想、行四陰，完全依「識」而住，也就是說，這四陰由「識」來操縱，若無「識」，則眼見色即無作用。同樣地，受、想、行也不能起作用。因為識攀緣於色，生喜、貪、潤澤、生長、增廣，這就是於色中識住。若識攀緣於受、想、行而生喜、貪、潤澤、生長、增廣，就是於受、想、行中識住。

在此要特別說明的是：六根中的「意」根如何處理了呢？這是一般學佛者在研究到此處時，所共有的一個疑問。在寫作本文時，沈九成居士曾作了很深切的指導。他認為「意」者，一方面引發「識」的活動，對外色接「觸」（根、塵、識三事和合觸），而生受、想、行的心所法。即大拘絺羅經所謂：此三法合不別，所以者何？受所受、即想所想、思（即行）所思。另一方面：

是言普野大禁也。其實，唯是期即之人相見也，未必是實也。此門衣衣二條：一攝長犬天對犬即答；一攝長犬天對犬即答。

十八日「即解」十五道。此門衣衣二條：一攝長犬天對犬即答；一攝長犬天對犬即答。

此門衣衣二條：一攝長犬天對犬即答；一攝長犬天對犬即答。

此門衣衣二條：一攝長犬天對犬即答；一攝長犬天對犬即答。

智銘

「意」為彼盡受外境界（色相），「意」為彼依。是以，色、受、想、行四陰的活動，皆識的用事，亦即前面所說的四識住。故俱舍論謂：「心、意、識，一體之異名」。之所以有心、意、識三種名稱，只是依作用的性質而分別立名。其實，一切心識活動，統攝其中。也就是說「意」根攝入「識」陰之中。是以，只有色、受、想、行、識的五陰，而不必另立第六陰。

再者，佛陀之施設五陰，是為方便說明世間一切法之所以有生、住、異、滅的遷變流轉規律，故佛陀從森羅萬象、錯綜複雜、無量無邊法中，分別歸納而成五種的心理活動分類。蓋一切法，皆是由此五陰所衍生出來的，佛陀用還原的歸納法，一切法皆依五陰法而得建立。在這五陰中，若少一陰，即不足以說明心理活動的全義，人就不足以成其為「人」了。反之，若多一陰，不但無此必要，反而妨礙了對心理（識）活動的說明，佛陀之所以如此歸納，其目的就是在最簡化、最根本的基礎上，去探求和說明人生、宇宙萬事、萬物的真相。因此，也不必施設第六陰。

其次，是說明五陰中的「色」陰，此「色」，沈居士認為不同外境界（即現象界）之色，在五陰中的「色陰」有二義：一是「色身」義；二是意所攝色義。即盡受外境界諸色，成為五陰運作之素料。色陰之所攝；受陰之所受；想陰之所想；行陰之所行；乃至識陰之所識，均是此等色的素料。若沒有外境之色，即無五陰中的任何一陰。例如先天性的盲人，生下來即不見色，所以在做夢時，即無色像，何以故，因為他從來沒攝受過色像。因此，五陰中的色陰，若依以上所述二義立說，則五陰中的「色」與外境的「色」有差距。

人之所以有夢境，乃六塵落謝影子，在其心中成為「相分」，也即受、想、行、識，眼識界乃至意識界等的運作原料。雖或時有超越「相分」的幻想，然此幻想，亦以此等素料為基礎，而幻化、而演變出來，決無離諸「相分」而有幻想的事情發生。看了沈居士以上說明以後，在這裡必須引用一個心理學家的測驗來證明。

一位心理學家根據心理學泰斗佛洛伊德的理論，認為：人類的夢境，是深藏在潛意識中事物的浮現，（這理論等於中國人所說的：「日有所思，夜有所夢。」的諺語）。而存儲於潛意識的資料，却是來自日間各感覺器官對外間事物接觸而獲得的印象，特別是來自視覺器官的影像。因此，在一般正常人的夢境中，聲、光、影、像都非常明顯，和現實所見的並無異致。

但是，一個失去視覺的盲人，他已缺乏了接受影像的能力，他的夢境是怎樣的情況呢？「愛默萊」大學的一位心理學家對於盲人的夢境，進行了深入的研究，發現了一些非常有趣的資料。

這位心理學家獲得了六位志願的失明者協助，進行了一次夢境的探索。他們分成二組：一組是先天性失明者；另一組是後天性失明者（指因疾病或意外而致失明的人），試驗的方式是：受驗

者的頭部被裝上了一副腦電波檢驗器，在他們入睡之後，測驗他們腦電波的活動情況。

當測驗器指示出受驗者的夢境接近完結時（夢境是否出現，可從測驗器的腦電波活動素描表中測出），立刻將受驗者叫醒，由他們描述夢中所「見」。

那一組先天性失明的人士，他們的夢境中，並無影像出現，但却有來自其他感覺器官的印象，包括聲音，氣味和觸覺的感受。其中一個盲人描述他的夢境，說在夢中夢見自己坐在廚房中，當然他不能看見任何東西，但是，他能聽到洗碗機的轉動聲，水龍頭放水的聲音；同時又嗅到煮食的香味。他自己則在協助剝豆莢。很明顯地，他的夢境中的事物，是從視覺以外的器官所得的印象組織。

另外一組後天性失明者，他們所描述的夢境，則遠較前一組複雜而多變化，他們的夢境不但顯示了「當前」的經驗，而且還可以表現失明前的「遙遠記憶影像」。那就是說，在夢境中，也有部份以前從視覺中得來的殘餘影像出現。其中一個受驗者（失明已達二十年），描述他在夢中與一羣舞者的舞蹈經過，他對舞會的環境及人物，都能清楚地描述。不過有一點令人困惑的，就是該夢中舞會的地方及舞會中的人物，對這位盲人來說，即使在他失明之前，也完全沒有接觸或見過，做夢者似乎利用過去的經驗，創作出夢境事物來。

從這個研究中，這位心理學家獲得一個結論，夢境並非單純是日間所見所觸的經驗重現，而加入了做夢者的創作，建立夢境，資料則來自所有的感覺器官獲得的印象。（見一九八三年元月十八日「明報」十五版）。

這位心理學家此次所做的實驗，對佛學在色法方面的解釋，是有着很大幫助的。其實，即是眼明之人所見色，未必是真實的

，如色盲之人，僅見黑、白二色，其他色彩無法分明。即使正常眼明的人所見色，仍不真實，因色受光綫的影響，有光則有色，無光則無色，而光又分多種，每種原來顏色在不同光色照射下，其色不同。所以「意所攝色」也是變易法。變易法者是無常、無我法，也即是空法。故佛陀說：

「色無常，若因、若緣，生諸色者，彼亦無常，無常因、無常緣，所生諸色，云何有常？受、想、行、識無常，若因、若緣，生諸（受、想、行）識者，彼亦無常。無常因、無常緣，所生諸（受、想、行）識，云何有常？……色無常，受、想、行、識無常，無常則是苦，苦則非我，非我者則非我所（非我、非我所者，即是空）。」

因此色、受、想、行、識這五陰，經正觀察、思惟的結果，如實知見，無不是空的。五陰既空，即於五陰不味着，於五陰患隨順覺，以正智慧於色離；於受、想、行、識離，故佛陀又說：

「色不隨使使，不隨使死。不隨使使，不隨使死者，則於取解脫。如是，受、想、行、識，不隨使使、不隨使死。不隨使使、不隨使死者，則於取解脫。……（色、受、想、行、識）非我所應，亦非餘人所應，是法宜速除斷，斷彼法已，以義饒益，長夜安樂。」

二、次談世間滅

什麼是「世間」？佛陀說：

「世間者，……謂眼色、眼識、眼觸，眼觸因緣生受。內覺若苦、若樂、不苦不樂。耳、鼻、舌、身、意、法意識，意觸，意觸因緣生受，內覺若苦、若樂、不苦不樂。是名世間。」

由這段佛語，可知「世間」是由感知而有，若無感知作用，即無世間。所以凡世間名、世間覺、世間言辭、世間語說，皆入世間數，也皆是由感知而有。

佛陀認為：這樣的世間，危脆敗壞，因為眼是危脆敗壞法。若色，眼識、眼觸、眼觸因緣生受，內覺若苦、若樂、不苦不樂，這就是敗壞法，他如耳、鼻、舌、身、意，所生識、觸、受，亦復如此。所以這感知的世間充滿危脆敗壞，值不得執著，更值不得留戀。

世間也是空法，因為眼空，常恒不變易法空、我所空，三者皆空，所以世間是空。為什麼這三者皆空，因為萬法一相，一相所謂無相，無相就是空相。所以「空」是萬法的自性。萬法自性空，世間焉得不空。

佛陀認為世人對這「世間」盲然無知、無目，所作的都是「卑下業」，種種貪求財命而得巨富，對這世間執著為實、為樂、為常，故世人所執「世間」是邪法。佛陀認為這世間是為虛、為苦、為無常，故佛所說是正法。因為色、受、想、行、識五陰，本來是無常、苦、空、無我的變易法。變易法怎麼可執。執五陰即世間，離五陰即世間滅。

故佛陀教誡世人，要正確地認識這世間。首先須認識：「世間」者，是由內六入處緣於外六入處的感知而存在，因為有此感知的存在，所以才有愛、喜、貪俱的彼彼世間集著。而內六入處與外六入處，都是無常、苦、空、無我的變易法，故不實在，不可以貪著，凡有愛、喜、貪俱彼彼集著者，要迅速除斷無餘，已捨、已吐、已盡、離欲、滅止、沒。能做到這樣，則世間滅。佛陀並提出八正道以為滅世間的方法，八正道是：正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定。修此八正道，即是世間滅道跡，以此八正道滅世間後，即能於六入處集、滅、味、患、離如實知，這就進入到「度世間」的另一更高境界了。



學兼三藏，志在宣法

——道安大師的佛教知見和活動

蔡惠明

道安大師（三一—三八五）俗姓衛，常山扶柳（今河北冀縣）人。他是我國東晉時代最博學的佛學家，也是當時最有影響的佛教弘傳者和組織者。孫綽在『名德沙門論』中稱「釋道安博學多才，通經名理。讚曰：物有廣瞻，人固多宰，淵淵釋安，專能兼倍。飛聲并壘，馳名淮海，形雖草化，猶若常在。」

梁慧皎編『高僧傳』卷五載：道安大師「家世英儒，早失覆蔭，爲外兄孔氏所養。年七歲讀書，再覽能誦，鄉鄰嗟異。至年十二出家，神性聰敏，而形貌甚陋，不爲師之所重，驅役田舍，至於三年，執勤就勞，曾無怨色。篤性精進，齋戒無闕。數歲之後，方啓師求經。師與『辯意經』一卷，可五千言。安齋經入田，因息就覽，暮歸，以經還師，更求餘者。師曰：「昨經未讀，今復求耶？」答曰：「即已暗誦。」師雖異之，而未信也，復與『成具光明』一卷，減一萬言，齋之如初，暮復還師。師執經覆之，不差一字，師大驚嗟而敬異之。復爲受具戒，恣其游學。」

道安大師在禮高僧佛圖澄爲師後，深得賞識，修學更勤。他早年在華北一帶講學弘法。公元三六四年率徒家往東晉境內傳教，行至新野，分出一批人往揚州等地，自己則到了襄陽，在襄陽十五年間，他大力從事佛典的整理。據『本傳』載：

「初，經出已久，而舊譯時謬，致使深義隱沒未通，每至講說，唯叙大意，轉讀而已。安窮覽經典，鉤深致遠，其所注『般若』、『道行』、『密迹』、『安般』諸經，並尋文比句，爲起盡之義，及析義甄解，凡二十二卷。序致淵富，妙盡深旨，條貫既序，文理會通，經義克明，自安始也。」

「自漢魏迄晉，經來稍多，而傳經之人，名字弗說，後人追尋，莫測年代。安乃總集名目，表其時人，詮品新舊，撰爲經錄，衆經有據，實有其功。四方學士，競往師之。」

可見道安大師對改進我國譯經事業所作的卓越貢獻。當時前秦王苻堅慕大師名，說：「襄陽有釋道安，足神器，方欲致之，以輔朕躬。」他遣苻丕南攻襄陽，師與朱序俱被護送至長安。苻堅高興地對僕射權翼道：

「朕以十萬之師取襄陽，唯得一人半。」翼問是誰？苻堅答稱：「安公一人，習鑿齒半人也。」於是道安大師被迎至長安五重寺駐錫，僧衆數千，大弘法化。

還有一件感應的事，據『本傳』載：

「安常著經，恐不合理，乃誓曰：『若所說不甚遠理，願見瑞相。』乃夢見梵道人，頭白眉毛長，語安云：『君所注經，殊

合道理，我不得入泥洹，住在西域，當相助弘通，可時時設食。『後』十誦律』至，遠公乃知和尚所夢賓頭盧也。於是立座飯之，處處成則。』這裏所指的遠公，就是道安大師的弟子，我國淨土宗的始祖慧遠大師。

道安大師常與弟子法遇等於彌勒佛像前發誓願生兜率。秦建元二十一年（三八五年）二月八日，他忽然當眾宣佈說：「我當去了。」那天齋畢，無疾而終。『本傳』又載：「安先聞羅什在西國，思共講析，每勸堅取之。什亦遠聞安風，謂是東方聖人，恒遙而禮之。……安終後十六年，什公方至，什恨不相見，悲恨無極。」可見大師與西竺鳩摩羅什大師有一段殊勝的神交因緣。

道安大師的一生主要的佛教活動和佛教知見是：

一、組織翻譯，整理和介紹佛教經典。道安大師晚年在長安主持譯經共十部一百八十七卷，約百餘萬言。他注經作序的著作，據史書記載共六十餘種，但已佚失三分之二，僅存二十多種。僧祐在『出三藏記集·道安傳』中說大師：「序致淵富，妙盡玄旨，條貫既序，文理會通，經義克明。」是指大師所作的經序，對於闡明經義也有很大的作用。

值得一提的是：大師還編纂了我國第一部佛經目錄。這部經錄雖然還較簡畧，但由於大師對當時流傳的佛經能嚴別真偽，分門別類，標明年代和譯者，給後世繼續整理經錄開拓了道路。僧祐編的『出三藏記集』中經錄部份，就是在大師經錄基礎上補充而成的。它在我國目錄學史上佔有重要的一頁。

二、學兼三藏，志在宣法。道安大師認為：「教化之體，宜令廣布。」他除了自己學兼三藏，博覽經書外，還致力於組建僧團，培養人材。在華北和襄陽，他有常隨弟子僧衆數百人，是當時最大的僧團。慧遠大師就是他的弟子和僧團中傑出一個。爲了適應晉王朝南下的需要，注意擴大佛教在南方的影響，他派遣弟子們東至揚州、南至長沙、西至四川，沿長江流域建立許多據點，對佛教由北向南弘傳，由黃河流域擴展到長江流域起了重大

的作用，這是大師對我國佛教弘傳不可磨滅的功績。

據『本傳』說：「魏晉沙門依師爲姓，故姓名不同。安以爲大師之本，莫尊釋迦，乃以釋命氏。後獲『增一阿含』，果稱四河入海，無復河名，四姓爲沙門，皆稱釋種。既懸與經符，遂爲永式。」按道安大師本隨師姓竺，後改爲釋。現在流行出家兩家都冠釋姓，就是始於大師的倡導。

三、創本無宗，提倡禪學。道安大師是我國佛學創立學派的最早一批佛教學者傑出的代表。他對傳自印度的佛教各派思想是兼收並容的，其中對般若學的研究用力最多，同時又對禪學進行探索。從漢到晉，印度佛教傳入我國主要是禪學和般若學體系，而大師是當時這兩系的集大成者。他初步融通了這兩系的思想，開創了本無宗。

大師在『名僧傳·曇濟傳引七宗論』中主張「無在元化之前，空爲象形之始，故謂本無。」這個「無」、「空」就是事物的本體，宇宙的最後本源。他把般若學思想解釋爲「以無爲本」的思想，對「般若經」的根本原理——「空」的含義作了闡發，因而被稱爲「本無宗」。

大師的禪學是「般若」智慧具體運用的學說，是本無宗的理論核心。他認爲只有通過禪法的修煉，才能真正體會和得到般若，達到佛教嚮往的境界。他在『出三藏記集經序卷六·安般注序』中寫道：

「夫執寂以御有，崇本以動末，有何難也？安般居十念之一，於五根則念根也。故撰『法句』者，屬惟『念品』也。昔漢氏之末，有安世高者，博聞稽古，特專阿毘曇學，其所出經，禪數最悉。此經其所譯也。茲乃趣道之要徑，何莫由斯道也。」因此他認爲「人之所滯，滯在未有，苟宅心本無，則斯累豁矣。」也就是主張人心去掉異想，空掉外物，直接體會「本無」，和「本無合一。」在他以前，哲學家王弼從「以無爲本」出發，也認爲指導人生的原則是「反本」。道安大師的禪學理論在一定程度上與王弼的「反本」思想可說是殊途同歸。

四、制訂軌範，建立法規。道安大師還在研究之餘，爲僧尼建立軌範，他曾制訂：1.行香定座上經上講之法；2.常日六時行道飲食唱時法；3.佈薩差施悔過等法。迄今在我國佛教寺院中仍沿習通用這些法規。

此外，『本傳』還記載：「高平郝超遣使遺米千斛，修書累紙，深致慇懃。安答書云：『損米千斛，彌覺有待之爲炊。』」習鑿齒書與謝安，書云：『來此見釋道安，故是遠勝，非常道士，師徒數百，齋講不倦，無變化技術可以惑常人之耳目，無重大勢可以整羣小之參差，而師徒肅肅，自相尊敬，洋洋濟濟，乃是吾由來所未見。其人理懷簡裏，多所博涉，內外羣書，畧皆徧觀，陰陽算數，亦皆能通，佛經妙義，故所游刃，作義乃似法簡法道，恨足下不同日而見。其亦每言思得一叙。』其爲時賢所重，類皆然也。」

可見大師受到當時社會尊敬，享有崇高威信的一般。晉孝武帝也曾頒詔：「安法師器識論通，風韻標朗，居道訓俗，微績兼著，豈直規濟當今，方乃陶津來世，俸給一同王公，物出所在。」

據記載：當時藍田縣曾發現一個大鼎，容量二十七斛，邊有篆文銘記，沒有人能識，乃請大師勘察，師鑒定爲魯襄公所鑄，乃寫爲隸書。又有人持一銅斛在市場上出售，其形狀正圓，下向爲斗，橫梁昂的爲升，低的爲合，梁一頭是簫，簫同黃鍾，容半合，邊有篆銘。苻堅請問於大師，答稱：「此王莽自言出自舜，皇龍戊辰，改正卽眞，以同律量，布之四方，欲小器鈞，令天下取平焉。」苻堅爲他的博學多聞所攝服，傳詔學士內外有疑，皆師於他。當時京師傳說：「學不師安，義不中難。」其評價之高，可說是首屈一指了。

道安大師是我國歷史上最優秀的佛子之一，他的佛教活動與佛學知見將永垂史冊，照耀着我們前進的道路。我們要從他留下豐富和寶貴的著作中汲取營養，繼承和發揚佛教優良傳統，爲護持三寶，弘揚正法作出貢獻！

（上接第39頁「虛雲和尚」）

雕鑿佛像，以表其誠，以存佛之形象，亦正與記之以文字供世代從茲而習佛法，豈是教人着相？

都不記，都不說，都不鑿刻佛像，都不說佛，怎麼傳佛法？空到這地步，豈非又入了空魔？

德清獨自徘徊於那雲崗大佛之下，他禮拜着，他知道他拜的並不是石頭，而是石頭所象徵的佛陀萬佛智慧！

然而他是寂寞孤獨的，他一向都如此。

54

德清和尚到了華陰縣，遙望那華山，恰似一朵千瓣蓮華，聳立於西北大高原之上，奇秀挺拔，主峯五座聳立，高入雲霄，古詩云：「天外三峯削不成」，正是咏此。

此時秋高氣爽，遊人衆多，德清也不須問路，隨衆先來到華山山麓玉泉書院，此處是登山唯一入口，衆人都在此汲飲清冽冷泉，裝滿水壺，準備乾糧。那玉泉書院的管事對德清說：

「大師父，你怎麼不多裝滿水壺呢？這玉泉泉水最清，多裝些路上好解渴，那山上是沒有泉水的呢，『千古華山一條路』！登華山只有一條路，都是石級棧道。」

德清慌忙遵教，多裝了兩壺泉水，隨着遊衆，進入山谷，開始登山。

那山路漸行漸陡，越走越狹，實際上，乃是人工在石岩上開鑿出來的石級，寬不及三尺，僅可容一人行走，也不知有多少千百級。那些石級，都是鑿在懸崖絕壁的邊緣上，一邊是陡直如牆的峭壁，另一邊就是一落百丈千尺的深谷，奇險極了。這些絕壁，都是灰黑色又夾雜着水青沙黃斑紋的萬年火成岩，絕壁上，不是尖削如刀斧鋒刃，就是平滑如硯台，或則生滿青苔，均無可攀扶。壁邊設有巨大鐵鏈，牢牢釘在石內，遊人須手拉鐵鏈，方能拾級而上。

（未完）

談「中論本頌」中「戲論」之三義

萬金川

一、引論

「中論本頌」(Madhyamakakārikā) 第十八章第五詩頌的梵藏對照以及我們的解讀如下：

karma-kleśa-kṣayān mokṣaḥ las dan ñon moṅs zad pas
thar | —
las | —
te prapañcāt prapañcas tu de dag spros las spros pa
ni | —
sūnyatāyān nirudhyate || ston pa ñid kyis hg ag par
hgyur || (註一)

解脫是從業與煩惱的止滅而來。
業與煩惱是從分別而來。

那些(按：此指「分別」而言)是從戲論而來(註二)。然而，
戲論在空性的境地中被滅除。

史提連格 (Frederick J. Streng) 在其根據梵文原典而來的英譯
「中論本頌」裏(註三)，將此一詩頌解作：

On account of the destruction of the pains (kleśa) of
action there is release;
for pains of action exist for him who constructs

pañca)? but this phenomenal extension come to a
stop by emptiness (註四)

我們認為史提連格前述譯文不但在原詩頌的訓讀上犯有嚴重的錯誤，
而使人無法見出原詩頌裏極為清晰的思想結構；而且在他對原詩頌中
prapañca 一詞的譯解上，顯然也有失當之處，而未能豁顯此一語詞在
佛家傳統下的意義，尤其是不能切中此語在祖述龍樹 (Nāgārjuna) 思
想的中觀學派 (Mādhyamika) 裏所揭櫫的意義。更有甚者，史提連格
對此語的譯解極易使人混同奧義書 (Upaniṣad) 與佛教思想的義理分際
。我們認為史提連格在訓讀上所以犯有錯誤，實肇端於他之但叩原典，既
不參照漢藏諸有關譯文，又復將傳統中論注解家的疏釋置之度外而有以致
之(註五)。至於他在 ‘prapañca’ 這個概念的理解上所以會有失當之
處，而致使該語的譯解既不符佛家傳統之義，又復不能透顯中觀教義，這
固然和他把傳統中論注解家的有關疏釋束之高閣，視若無睹的偏執心態有
關之外；我們以為最為根本的，乃是他全然沒有意識到 prapañca 這
個語詞，隨著相異的思想脈絡，連帶的也展示著頗不相同的意義向度 (‘
dimension of meaning’)。史提連格所以會產生 ‘phenomenal extension’
這種不甚切當的譯解，正是因為他無知於 ‘prapañca in
mental action’，‘prapañca in speech act’ 以及 ‘prapañca
in metaphysics’ 之間在意義向度上的差異(註六)。或許正是由於他
不能究明此三者間有著差異的情形，因而促使他盲目地襲取辭書上所提供
的現成譯解，而不假思索地用之以處理這個實際上自原始佛教以來既已頻

來處理“prapañca”三義之間所可能的互動關係。然而，這種工作顯然必須涉及極其龐大的文獻與資料，基於時間上的考慮，目前只有暫時作罷，以俟來日。在現今這篇論文裏，我們只準備針對史提連格極其失當的譯解，概括性地指出“prapañca”這個語詞在南傳巴利文獻中的對等語，以及在北傳以梵文為主的大乘佛教文獻裏，乃至在奧義書中的使用，實際上是分屬不同的層域。雖然在南北二系的佛教文獻裏，這個語詞的意義層域有若干彼此重疊的地方，可是正如文獻所顯示的，雙方的着重點的確是有所不同的。以南傳佛教而論，它偏重於“prapañca in mental action”之義，而以該詞來指「心理活動」上障礙求道的三種根本毒害，亦即「根本煩惱」(mūla-kilesa)，所謂「貪、瞋、痴」是也(lobha-dosa-mohā，按：此三者分指「情、意、知」三方面的心理活動)，尤指從這三種不良的心理活動所引生的三類障礙，所謂「渴愛障、惡見障、我慢障」(taṇhā-ditṭhi-māna-papañcā)。當然，在北傳大乘文獻裏，對於這種南傳教系所特重的用法，事實上並不陌生(註八)。可是北傳大乘教系的文獻，其着重點似乎和南傳教系有所不同，因為該詞在北傳大乘文獻裏，其意義主要是集中在“prapañca in speech act”的向度上而被彰顯出來，雖然它同樣也是指求道上的障礙而言。關於南北二系佛教的這種差異情形，雖然在筆者舊作之中已可隱然地見出，但是在那篇文章裏，我們並沒有就此而刻意的強調(註九)。如今在本篇之中，我們準備針對這個問題提出若干文獻，以指明在佛教系統之內，的確有着這種使用上的差異情形存在，而用補舊作之不足。但是對於此二者之間何以會形成這種差異，乃至這種差異是否但止於是表層的，而就其裏層的思想而言，彼此乃是互有關連甚且是一致的問題，我們並不準備在這篇文字裏來處理(註十)。

至於奧義書裏的“prapañca”義，我們以為它和前述南北二系佛教裏所指陳的意義是截然不同。因為在奧義書裏，“prapañca”一詞明顯地是一個形上學的概念。至少就表面而言(註十一)，在奧義書的形上學裏，這個概念的意義和南傳佛教之就「心理活動」層面的意義而言，“prapañca”也不一樣。事實上，該詞的意義若落在奧義書思想的脈絡裏，它所指的乃是透過「梵」(Brahman)而來的「世界之開展或複雜的現象

界」(the expansion of the universe, or the phenomenal world of manifoldness)。我們認為史提連格將《中論本頌》第十八章第五詩頌裏的“prapañca”譯解作“phenomenal extension”正是襲用了這種奧義書之“prapañca”義。然而，這種奧義書意義下的“prapañca”，我們卻無法在南、北二系的佛教文獻裏找到相應於它的用例，雖然類似於奧義書“prapañca”義的思想，在北傳佛教日後的發展裏也是有的，但他們並不用“prapañca”這個語詞，而用諸如“parijāma”(轉變、開展)等字眼(註十二)。

本篇之作既然是針對史提連格在《中論本頌》第十八章第五詩頌的錯誤譯文而來，所以在下文的研究裏，我們首先要做的工作就是釐定此一詩頌原初的思想結構，而從這種釐定過程之中，我們可以見出史提連格由於文獻學上的疏失，而導致他根本未曾理解到龍樹這個詩頌的真正意義。其次，我們準備徵引若干南北二系的佛教文獻，以見出“prapañca in mental action”與“prapañca in speech act”的確是分別代表着兩系佛教使用此一概念時的特色所在，雖然在此二系佛教裏，它們都是指障礙求道的活動。最後，我們將摘引幾個奧義書裏有關此一語詞的用例，用以考察奧義書之“prapañca”義是否可以如此輕易地和它在佛教使用下的意義相混。

二、頌義的釐定

就前引梵文原典及其對照的藏譯來看，二者之間除了在詩頌的第四行上(caturtha-pāda)【按：此處之pāda和vākya是不一樣的。前者乃指四行詩中的一行而言，它可能並非文法意義之下的一個完整句子；而後者所指，則純就文法意義上完整的句子而言。然而，在昔日的漢譯裏，此二語均被譯作「句」。】有所差異之外，事實上藏本可以說極其嚴謹而忠實地逐語譯出了這個梵文詩頌(註十三)。然而由於梵藏二本的這種出入對頌義的釐定來說，無甚影響，因此我們將只在文後註記裏來處理這個問題(註十四)，而於此處將此一差異略而不談。就梵文原詩頌的句讀而言，從初行而至第三行的前四音節一共是三個意義上完整的句子(vākya)，而由第三行的後四音節以至第四行，則構成詩頌裏的第四個句子。在

這一點上，史提連格的解讀是正確的。就此一詩頌的前三個句子而言，它們都具有相同的語法結構，均取「主格」(Nominative)配以「從格」(Ablative)的構句形式。依梵文語法，「從格」的使用往往可以用來表達「原因或理由」的概念，而此種意義下的「從格」尤其是在哲學作品裏被大量採用(註十五)。這一點的認識，對我們進行頌義的釐定來說是頗為重要的。因為龍樹在這個詩頌裏，正是透過這種構句形式而來步步追索「輪迴」(saṃsāra)及其「還滅」(nivṛtti)的因由。在下文裏，我們將逐句地來解明龍樹此一追索過程，並分別檢討史提連格在這三句的訓讀上所犯的錯誤。

「karma-kleśa-kṣayān mokṣaḥ——此句中的“karma-kleśa”是一個複合詞(samāsa)，從史提連格“the pains of action”(業的苦痛)的譯解來看，他顯然是以「格限定複合詞」來解讀此一複合詞【按：所謂「格限定複合詞」(tatpuruṣa)即是指此一複合詞的前一成分對後一成分而言，存有某種「語格」(Case)的關係，而後一成分即被前者的此一語格所限定，並且由着這種限定而來決定整個複合詞的意義，往昔的漢譯稱此為「依主釋」。由於事實上在這種「格限定複合詞」的語格關係裏，最為常見的即是「屬格」(Genitive)，所以史提連格也以這種語格關係來訓讀此一複合詞，而將之視為是指“karmaṇḥ kleśaḥ”(屬於業的諸煩惱)而言。】然而我們若從其對照的藏譯“las dan ṅon moṅs”來看，則這個複合詞顯然並非以「格限定複合詞」譯入藏本，因為藏本分明是以「並列複合詞」(dvandva)來譯解此一複合詞(註十六)。【按：若此一複合詞真如史提連格所言是「格限定複合詞」，則藏本應譯作“las kyi ṅon moṅs”，但此處藏本卻以“dan”(相當於梵文“ca”來連結“las”(業)與“ṅon moṅs”(煩惱)。由此可見，藏本是以“karma kleśaś ca”(註十七)來譯讀此一複合詞，因而在藏譯者的心目中，這是一個「並列複合詞」亦即被看成是「業與煩惱」，而非「格限定複合詞」。此中前者，昔日漢譯作「相連釋」。】此外，在中論註解家對本頌的疏文裏，這個複合詞分明也被視為兩個概念來處理。漢譯什本青目(Piṅgala, Piṅgalākṣa?)釋文有「諸煩惱及業滅故，名心得解脫」之句(註十八)，而藏本佛護釋文則分別說「煩惱是從

不如理的分別(ayoniśo-vitarkaṇa or ayoniśo-vikapla; tshul bshin ma yin par rnam par rtog pa)而有」，「所謂業，即是指帶有染污心的(kliṣṭa-cittavat; ṅon moṅs pa can gyi sems dan ldan pa)身、口、意的諸般活動(abhisamskāra; mñon par ḥdu byed pa)(註十九)。由此可見，這兩位中論註解家並不能同意史提連格對這個複合詞的解讀方式。事實上，就佛教的概念系統而言，雖然「業」與「煩惱」這兩個概念彼此互有關連，但一般而論，它們多半被分開處理，前者正如佛護釋所言，乃是指「身業、口業、以及意業」(kāyikaṃ vācikaṃ mānasikaṃ ca karma)，而後者則用以指由「貪、瞋、痴」三毒(註二〇)。依照佛家之說，染污的「三業」以及「三毒」煩惱障都是能招惑「生死流轉」(saṃsāra、輪迴)果報的，所以此二者的斷盡，即被說為是「解脫」(mokṣa)，因此共通於許多中論註解家的，他們在對本頌的疏釋裏，劈頭就說「業與煩惱乃是再生之因(jaṇma-kāraṇa, skye baḥi rgyu)」。(註廿一)由此我們可以見出，史提連格在第一句裏所犯的錯誤，顯然是他未能旁及其他有關譯本，以及沒有參考中論註解家的意見所造成的。雖然他的譯解在佛教對「業」的理論裏是可以成立的，因為「業感緣起」自始即被認為是「苦」(duḥkha)(註廿二)，但在此處，他的這種解讀顯然並不切合頌義。

「karma-kleśāvikalpataḥ——本句史提連格譯作“for pains of action exist for him who constructs them”(因為業的苦痛乃對組織它們的人而存在)【按：此中「組織」(construct)一詞想是譯自原文“vikalpa”(分別)。】對於史氏此一譯文，如果我們扣緊原文詩頌的語法結構來看，則此一譯文顯然是個不甚高明的意譯，因為它並沒有彰顯原詩頌裏極為清晰的語意。雖然史提連格這句話的意思在龍樹的「業論」裏是極其正確的(註廿三)，但是，它卻不切合原詩頌的語法脈絡。因為事實上，原詩頌在本句的敘述裏乃是非人稱的，並沒有使用任何人稱代名詞或關係代名詞來陳述。就此句的語法結構而論，其實它和第一句的結構是完全一致的【按：詩頌中的原文“vikalpataḥ”是由“vikalpa”附加接尾詞“-taḥ”而形成的一個具有副詞意味的語詞。不過在梵文裏，由這種結構所形成的語詞可以具有「從格」的意味(註廿四)。所以

的傳譯根本不必像史氏般的多一層無甚意義的轉折。我們將之譯為「業與煩惱是從分別而來」，事實上既符原詩頌的語法結構【按：事實上藏本此句“las dan ñon mñon nam rtog las”正是扣緊原文語法結構而來的譯文。】而且更符合應頌義的要求。因為透過詩頌的第一句，我們可以發現龍樹乃是在追問生死流轉的原因，因此順勢而下，龍樹又以同一語法形式轉而逼求做為生死流轉之因的業與煩惱是從何而生，那是極其自然的事。由此可見，史提連格的譯文，至少就其前二句而言，在意義的把握上似乎並沒有切中詩頌的義理結構。

III te prapañcāt——本句史提連格譯作“*These pains result* from phenomenal extension.”（這些苦痛是起自現象的擴展）。就史

提連格對此句的譯文而論，我們最能見出他在文獻學上的素養。因為他在此句的譯文裏所犯的錯誤，其實並不是來自語法上的，而是關係到他對中觀學派文獻的閱讀。他的譯文一共有兩個令人難以忍受的錯誤。其中關於“prapañca”譯解的問題，我們留待後文來處理。此處我們先來看他的另一個錯誤。他這個錯誤是相當值得我們注意的，而且由於事實上不僅是他一個人犯有這種錯誤，甚至連日本名佛教學者羽溪了諦也墮入此中（註廿五），所以在此更值得我們一談。質而言之，此處這種錯誤的形成背景，往往都是置注疏於不顧的直接後果，所以它也是那些動輒白「直叩經典」的人最易犯的錯誤。因為這兩位先生在此處所犯的錯誤幾乎和他們對原詩頌語法結構的認取沒有任何關連，但卻直接涉及到他們求知的態度。由於《中論本頌》格於詩頌體的形式，因此往往受到詩節的限制而失之過簡。所以遇有頌文語焉不詳之際，我們在解讀上，自然必須求助於注解家的疏釋來釐清頌文之義（註廿六），不能動輒高唱「注解家之意不能代表原著者」以為推脫，而強作解人地硬派一些毫無典據的東西加在原初頌文之上。

本句的主詞“te”可以說是整個問題的關鍵所在。這個語詞在文法形式上，乃是一陽性・複數・主格形的指示代名詞，嚴格地說相當於英語中的“those”，或法語裏的“ceux-là”；若寬泛地用，有時也通於英語中的“these”，或法語裏的“ceux-ci”。以梵文這個如此講求文法的

指示代名詞具有同一文法形式的 karma-kṛtsāṇa（業與煩惱），譬如羽溪了諦在《國譯一切經・中觀部》裏的梵日對照，就採取這種譯釋，而置其在同書所譯之什本青目釋文於不顧（註廿七）。如果我們純就龍樹此一詩頌而言，事實上這個指示代名詞確實有其歧義性存在，因為在文法上，將之理解為指代“karma-kṛtsāṇa”固可，看作是指代“karma-kṛtsā”與“vikalpa”二者也行。可是說它但指“vikalpa”而言，似乎在文法上最站不住腳【按：原詩頌中“vikalpatāḥ”乃是無語格變化的不變化詞，因此單就此語而論，我們自然無法見出它的 grammatical gender and number。】從一點看來，此處這種文法上的歧義性的確會引起若干頌義理解上的困惑，然而，事實真是如此嗎？這個問題的解決，顯然無法求助於頌文的藏譯，因為它在這一點上【按：藏語“de dag”乃複數形的指示代名詞】，也遇到和原詩頌同樣的困擾；而保留在漢語大藏經裏的三個漢譯本子，在這一點上也完全幫不上忙，因為這三個本子在此一詩頌的翻譯上，若對照於現存的梵本，則它們都將此句缺而未譯。因此，除非我們想保有這份因着文法上的歧義性所引生的朦朧之美（註廿九），或採六經注我的方式以自適其意，否則我們就必須虛心地就教於注解家。然而，很明顯的，史提連格以及羽溪了諦似乎並沒有這樣去做，他們並沒有參考現存傳統中論注解家任何有關本頌的疏解文獻（註三〇）。否則他們就應該對其訓讀提出有力的證據以否斥諸如青目、佛護、清辨、月稱以及傳說為龍樹自注的《無畏論》裏的說法。因為這些中論的注解者並沒有因着前述那種文法上的困惑，而引生出任何有關此句在文義理解上的不一致。在他們的疏文裏，他們都異口同聲地認定此一指示代名詞乃是指代前句之“vikalpa”。關於此點，我們可以在這些注解者的疏文中清楚地見出。在這些中論注解家的疏文裏，當他們在解說本句並談及它與第二句的關係時，事實上都把本句中的那個指示代名詞改寫作「分別」：

【無畏論】那些業與煩惱是從分別而生起的，因為當彼等（亦即分別）存在的時候，（業與煩惱）即行起現之故。（而）那些分別是從戲論而生起，因為是在世俗諦（亦即言語諦（vyavahārasatya, the sād kyi bden）的場合裏，由執取有關「特徵」（lakṣaṇa,

muṣhan nīd, 亦即「相」)的戲論而生起之故也。

【青目釋】是諸煩惱業皆從憶想分別生，無有實。諸憶想分別皆從戲論生(註卅二)。

【佛護釋】再者，那些業與煩惱是從「不實的分別」(abūta-vikalpa, yaṇ dag pa ma yin paḥi rnam par rtog pa)

，其有並非「基於自體(或自性)而有」(svabhāvato 'stivam, 'no bo nīd kyis yod pa)……那些不實的分別是從戲論而生——從「世俗的戲論」(laukika-prapañca, hjiḡ rten paḥi spros pa)而起的(註卅三)。

【清辨釋】業與煩惱的原因，即是分別；(而)彼等(亦即分別)是從戲論而由之以生起的。所謂「那些是從戲論而來」者，即是說在世俗諦(亦即言語諦)的場合裏，由執取有關「特徵」(相)的戲論而生起(註卅四)。

月稱的《明句論》雖沒有像前述注解家一般以改寫頌文的方式表出此一指示代名詞是指「分別」而言，但是在他對本頌的疏文裏，我們同樣能見出他的說法 and 前述注解家的理解是相同的。其文如下：

並且，由於離開戲論，分別即行止滅；而因着止滅分別，一切的業與煩惱即行止滅；並且，因着業與煩惱的止滅，即止滅了再生(註卅五)。

通過前述有關文獻的引證，我們似乎不必再有多言，即可見出史提連格以及羽溪了諦二位學者對本句的理解，乃至對整首詩頌思想結構的把握顯然和傳統中論注解家有所差異，他們能提出比這些中觀學派的文獻更有力的典據來證成他們那種令人迷惑的訓解嗎？我們在此深切地等待着這些有力的文獻來解惑哩！

我們若從傳統中論注解家的立場來看，龍樹在《中論》第十八章第五詩頌裏所步步追索的問題，其實正是整個佛教哲學裏的根本問題，所謂「生死流轉與涅槃解脫」。那麼，順著這個詩頌在語法上的特殊結構，我們即可見出龍樹透過這種語法上刻意的安排，如何來面對這個佛家至為關心的問題。事實上，依照龍樹在此一詩頌裏所表出的思維路數，我們可以得到如下兩個分別展示著迷與悟的進程——

輪迴：(saṃsāra) → 業與煩惱 (karma-kleśa) → 分別 (vikalpa) → 戲論 (prapañca)

解脫：(mokṣa) → 止滅業與煩惱 (karma-kleśa-kṣaya) → 止息戲

論 (prapañca-nivṛtti, prapañca-upaśama) → 正觀空性 (śūnyatā-darśana)

在前列這個分別展示流轉與還滅的進程裏，「戲論」和「空性」顯然是各自掌握著迷悟的關鍵。由此可見，「戲論」一概念並非可等閒視之東西。然而，此一概念究竟是什麼意思呢？為什麼「分別」是基於它而生起呢？何以它又和「真實」(tattva = śūnyatā)是不可並存的東西呢？乃至它本身又是從何而有的呢(註卅六)？這些似乎都涉及到「戲論」一詞的意義，以及龍樹是在何種意義下使用此一概念的問題。然而，對於後者，我們無法得到直接的解答。因為在龍樹所撰造的幾部主要哲學作品裏，所謂「五如理論集」(pañcayuktiśāstra)(註卅七)，雖然此一語詞的用例曾多次出現在一些極為關鍵性的脈絡中(註卅八)，但是龍樹本人卻不曾提出任何有關此一術語的解說。所幸此一術語是遠自原始佛教以來既已頻出的。因此，我們仍可從其他的佛教文獻裏找到若干線索，以釐定此一佛教用語的意義。事實上，就整個印度思想界而言，「prapañca」一詞並非特屬於佛家的。因此，教內、外在使用該詞時，其意義是否有所差別，乃至教內之間南北二系所賦與該詞的意義是否完全一致。這些問題顯然是值得我們注意的。根據有關文獻所顯示的，我們以為教內、外在使用該詞之時，二者之間的意義是頗有差別的，而且在佛教的南北二系之間，若就此一概念所標示的主要意義來說，彼此也並不一致。基於這一點的認識，所以我們認為史提連格在其《中論本頌》的英譯裏，把該詞在中觀學派下的意義解作“phenomenal extension or development”(註卅九)，正顯示出他未曾努力於此一簡別工作。至於他所出之譯解，我們以為乃是順取一般辭書所提供的解釋，未加批判地即行使用的結果。事實上他的譯解既不符南傳上座部佛教(Theravādis)之義，更不應北傳大乘佛教，不論是中觀或瑜伽教系(Yogācāras)所標之義。在本文下一個章節裏，我們將自北傳大乘教系以及南傳上座部教系的文獻入手，以摘取雙方涉及此一概念之定義的若干敘述，從而顯示出二者之間對這個

概念的理解，的確是有着若干差異的情形存在（註四十）。

三、南北二系佛教文獻裡有關‘prapañca’與‘papañca’的定義（註四一）

“prapañca”這個梵文原語，就其做為「佛家名相」（Buddhist Terminology）而言，雖然在昔日的漢譯裏，其譯名不下一種，但毫無疑問的，它最為通行的中文對照語乃是「戲論」一詞（註廿四）。就此一中文譯語而言，至少對國人來說，在浩如煙海的佛家名相之中，它似乎未曾引起過任何人的質疑與爭論。一般而言，只要涉獵過佛家教理的人都知道此語乃一劣義之詞，也多少能理解此一術語的若干意含。然而，卻絕少有人駐足於此，像分析諸如「涅槃」（nirvāṇa）、「法性」（dharma）等等概念一樣地來處理這個頗為重要的佛家用語。事實上，在往昔國人的佛教研究裏，此一源自印度的概念早已藉着中文化的過程而淡化為一極其普通的語詞。在以下兩段中土的文獻裏，我們可以清楚地見出昔日國人如何來理解這個概念：

「戲論是借譬之名……於道無所剋獲，如小兒戲論為耳。」（註四三）

「戲論者，如世戲人以散亂心，動作種種身口，但悅前人而無實義。」（註四四）

就國人前列這類訓解來看，它顯然已很完足地表出中文「戲論」一詞的意含。然而，這種近似望文生義式的訓解是否也同樣完足地表出它於佛家意義下的原初語意呢？我們若就出現於龍樹論書的用例來看，在這些用例的對照漢譯裏，「戲論」這一譯名固然為多數譯家所採用，但是它並非梵文原語“prapañca”的唯一譯名。事實上，此一梵文原語在龍樹論書的漢譯本裏，還有其他兩個不甚為國人所熟知的譯名。它們是：「燒惱」、「亂心」（註四五）。根據我們的考察，這兩個並不通行的譯語並非傳譯者的錯解或誤譯。事實上，此二譯語是另有所本的，它們的確也反映出此一概念的佛家通義（註四六）。因此，我們若從「燒惱」、「亂心」這兩個中文譯語來看，它顯然並不允許我們得出如同前述的那種訓解，進而符應昔日國人對此一術語的理解。因為即使純就中文而論，「燒惱」、「亂心」與「戲論」這三個語詞所表出的語義顯然並不在同一個向度上。此中的前二者似乎

和「知、情、意」層面上的心理活動有所關連，而後者則偏向於指具體的行為，而尤指涉及「言語」的有關行為。雖然從若干佛教文獻所顯示的，這三種中文譯語所表出的兩個語意向度，亦即“dimension of mental-prapañca and verbal-prapañca”，是彼此互涉而同為佛家“papañca”或“prapañca”之義所允許的（註四七）。但是，若就它們被使用的側重點而論，我們以為北傳系的大乘佛教似乎較着重於「言語行為方面」（aspect of speech act or behavior）的意義，而南傳上座部佛教則偏向於「心理活動方面」（aspect of mental or psychological action）的意義來使用此一術語。以下我們試引一段出自《瑜伽師地論》卷九一的文獻來看北傳大乘系的“prapañca”義：

「此中能引『無義思惟分別』（anartha-vikalpa）所發『語言』（vāk），名為『戲論』（prapañca）何以故？於如是事，勤加行時，不能少分增益善法，損不善法，是故說彼名為戲論。」（註四八）

從前述這段引文來看，我們可以清楚地見出龍樹在《中論本頌》第八章第五詩頌裏說「分別是從戲論而來」，並非只是一家之見，事實上，他的說法顯然是共通於中觀、瑜伽兩大教系的（註四九）。近人呂澂在解釋「戲論」此一佛教用語時，曾說：「戲論是個比喻，印度人把人們認識上的概念也看成是名言，儘管未說出口，但構成了概念，就是無聲的言說。名言有有用的、無用的、正確的、不正確的，無用或不正確的名言，就是戲論。」（註五十）而在另一個談及「戲論」的脈絡裏，他又三復斯言地說：「所謂戲論，是佛家形容思想上的某些概念（名言、意言）。在他們看來，有一些概念常引起染惡的身心活動，對於他們的道德實踐有害無益，所以他們把這些概念叫戲論。」（註五一）呂氏以上這兩段對「戲論」一詞的解說顯然是本於前引《瑜伽師地論》而來。並且，在他順着這部瑜伽行派的基本論典而來的解說之中，雖然該詞在倫理學上的意義曾被言及，亦即它是障礙求道的東西，但是其所謂「名言概念」（nāman, manojalpa）之義顯然更為突出。因為「染惡的身心活動」是由它所引發而成的。就此而論，我們若將之對比於南傳上座部佛教文獻裏的注釋系統（Aṭṭhakathā），則可以發現「染惡的身心活動」這一層面的意義比之此

一概念的其他意義，似乎更為這個南傳部系所強調。關於這一點，在後文我們所摘引此一部系的若干文獻裏，將會清楚地見到，此處暫時不論。我們現在所最為關心的，乃是中觀學派是否也順着前引《瑜伽師地論》所出之義而來使用“prapañca”這個概念？

就中觀學派之“prapañca”義而言，如果我們對當代幾個著名的中觀哲學研究者在這方面的詮釋並不陌生的話，問題似乎並沒有什麼可以爭論之處（註五三）。因為大體上，他們的理解都融合於前引《瑜伽師地論》所出之義。譬如徹爾巴斯基（Th. Stcherbatsky）即將此一概念譯解作「言語、亦即對概念上所區別出來的真實，出之以言語的表達」（Speech, the expression of conceptually differentiated reality in words）（註五三），而慕諦（T. R. V. Murti）也說此一概念是指「言語上的精思細構」（verbal elaboration）（註五四）。此外，諸如傑克梅（J. May），李察羅賓遜（R. H. Robinson）等人的譯解雖然並未直接標示「言語」之義，但是他們的說法也都能得到前引《瑜伽師地論》所出之義的印可（註五五）。事實上，我們若依月稱（Candrakīrti）在其中論注解書《明句論》裏的敘述來看，「言語」之義正是“prapañca”的首出之義。月稱在《明句論》（Prasannapada）裏會直接地述及此一概念的定義。他說：

「“prapañca”者，言語（vāk）也。亦即藉着言語而去誇張對象（artha）之謂也。」（註五六）

由此可見，至少就月稱來說，他是順着「言語」一路而來理解這個概念。然而，其他諸如清辨（Bhāvaviveka），安慧（Sthiramati）之流的其他中論注解家是否也是就此一路數而來理解這個概念呢？我們認為這個問題的答案是肯定的。因為此二人在註解《中論本頌》論前「歸敬偈」（maṅgala-śloka）的脈絡裏（註五七），對偈中所謂「戲論息」（prapañca-upaśama）之義，也都順着「言語」一路而來疏解“prapañca”。“這一點可以在他們的疏文裏清楚地見出。

【清辨釋】基於滅除了對言詮自身（abhichāna-ātmavā, brijod pahi bdaḡ nid）的執取之故，即是所謂「戲論息」之義（註五八）。【安慧釋】若取著言詮，即為戲論。如其言詮於如是性，執有性（

svabhāva）者，彼皆息滅，此名為「滅諸戲論」（註五九）。

此外，《無畏論》的作者與清辨在疏解《中論本頌》第十八章第九詩頌的疏文裏，對頌中所謂「戲論不能說」（prapañcair aprapañciyam）一句，二者的疏文都有如下的解說：

「所謂『戲論不能說』者，即是基於有關『言語相』（abhichāna-lakṣaṇa; mñon par brijod pahi mtshan nid）的戲論止息之故。」（註六十）

因此，除非我們對前舉《瑜伽師地論》所出之義以及中論注解家的有關疏文視若無睹，否則我們應該可以清楚地見出中觀、瑜伽二大教系對“prapañca”這個概念的偏重所在。事實上，正如我們在本文「引論」裏所曾指出的，北傳大乘教系是以“prapañca in speech act”來認取此一概念的主要意義。然而，我們若就大乘教系此一路數的認取來看，這顯然和南傳上座部系的理解，在側重點上是有所不同的。因為在南傳上座部的注釋（Aṭṭhakathā）裏，此一概念較之大乘教系所重之義，實具有更為濃厚的倫理學上的意味。以南傳上座部的注解家而言，諸如佛音（Buddhaghosa）之流者，在他的心目中，此一概念的意義幾近於等同“pamāda”（放逸），而後者在佛家術語裏是專指引起「諸種染惡的身心活動」，並從而障礙求道的一種心理上的散慢狀態（laxity in the endeavor to attain Nibhāna）（註六一）。以下我們先舉幾個在佛音注解南傳三藏之前既已有之的有關“papañca”這個概念的解說：

「“papañca”者，彼即障礙之名。它們是指貪障、見障以及慢障之名。」（註六二）

「“papañca”者，彼即障礙之名。它們是指貪障與見障之名。貪障之根為何？無明其根也、非理作意其根也、我慢其根也、無慚其根也、無愧其根也、輕躁其根也。見障之根為何？無明其根也……輕躁其根也。」（註六三）

前舉兩段文獻是出自《義釋》（Niddesa）而文中所列之「貪、見、慢」三者幾乎在注釋書（Aṭṭhakathā）裏，舉凡一涉及“papañca”之處，就同時一併被列舉出來以說明此一概念。

「所謂“papañca”者，即是『貪、見、慢』，以及彼等所造作之諸

種活動 (saṃkhāra) 。」(註六四)

「“papañca”者，即是隨逐受縛 (anubandha) 之義。」(註六五)

在以上這兩段出自《導論》(Nettipakaraṇa) 的敘述裏，“papañca”之義顯然是就「三毒」以及彼等所引生之「染惡的身心活動」而言(註六六)。這些出自《義釋》與《導論》的解說對日後佛音論師的注釋來說，實有其決定性的主導作用。因為他事實上正是順着此一路向來解釋「經藏」(Sutta Piṭaka) 中之“papañca”之義。以下我們試舉幾段他有關“papañca”之義的解說：

「“papañca-saññā-saṃkhā”者，即是指三種障礙而言；它們是

貪障、慢障以及見障。此中百零八種貪，即是所謂貪障；九種慢，即是所謂慢障；六十二種邪見，即是所謂見障……何以故而為『障』(papañca)，以其引向貢高與放逸故也。」(註六七)

「“papañca”者，即是『貪、見、慢』之同義語 (adhi vacana)。因為它們(亦即貪等)是在貢高與放逸的行相下而活動。」(註六八)

「“papañca”者，即是藉由『貪、見、慢』之力所起現的一種由(心理上的)驕恣所構成的煩惱障。」(註六九)

就前舉之南傳注釋文獻而言，由《義釋》以降而至佛音，環繞著“papañca”這個概念而來的，都是指「貪、見、慢」這三種障礙求道的心

理活動。我們若依北傳大乘教系「煩惱障」(kleśa-āvaraṇa)與「所知障」(jñeya-āvaraṇa)的區分，似乎可以方便地說：南傳系之“papañca”義較偏重於「煩惱障」一面的意義，而大乘系之“prapañca”義則較重其「所知障」一面的意義(註七〇)。雖然智難陀比丘(Bhikkhu Nānanda)曾於所著《Concept and Reality in Early Buddhist Thought》一書裏指出《義釋》以降而至佛音等的解釋，事實上和「經藏」裏的原意是有所出入的，亦即他認為這些南傳部系的注解家並未扣緊經文的脈絡意義來詮解這個概念，而只是採「六經注義」——(to get the suttas to speak for themselves)的方式來理解經文之“

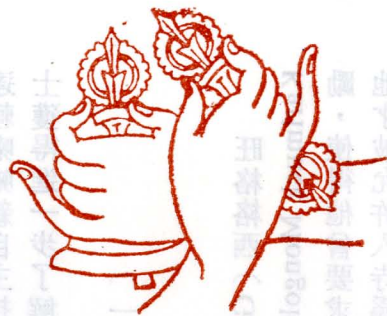
papañca”義(註七一) 我們並不準備於此處涉入這個極其複雜的問題中去。然而，根據本節錄自南北二系的文獻所展示的，我們仍願意指出在教義的發展史上，佛音等人對“papañca”的詮解，就其側重面而言，顯然和北傳大乘教系對“prapañca”的理解有着極其顯明的差異存在，亦即前者偏於“mental realm”以使用之，而後者是在“verbal realm”來使用它。這種差異是一實然問題，並不是智難陀比丘的研究可以消解的。本節的目的，只是指出這一歷史的事實而已。

四、與義書之“prapañca”義

在正式處理這個論題之前，我們似乎有必要簡述一些有關“prapañca”之梵文語義。

就梵文語源而論，“prapañca”是由表「擴展」(to spread out)之義的語根√pañc-複合接頭語Pra-（此一接頭語可表「向前」之義）所構成的一個陽性名詞。在孟尼爾·威廉斯(M. Monier-Williams)《梵英辭典》(《A Sanskrit-English Dictionary》，reprinted: Delhi, 1976)六百八十一頁第三欄列有許多順此一語源而來的譯解與說明，諸如：擴張、發展、多樣性、複雜化……。我們在此並無悉數列舉的必要。不過，在他整個對“prapañca”的譯解裏，顯然有兩點是值得佛學研究者所該注意的，其一是在他的諸多譯解之中，並沒有任何一條會明文標出是依於梵文佛典而來的（按：依該一辭書的體例，均於每一譯解之後附以其所具之原典出處。）其次，我們也無法找到任何可以相應於「煩惱」與「亂心」這兩個中文譯語的英文譯解。因此，我們對於北傳梵語系佛教之“prapañca”義的衡定，單只是依於該辭書所列之義，顯然是有所不足的，而在這一點上，我們必須訴諸其他相關文獻與資料方能有所以簡別(註七三)。雖然如此，我們仍然可以在他所列舉的諸多譯解裏，得到一些對我們所關心的問題來說，頗具啟發性的說明：

- (1) 在戲劇裏，該辭特指那些舞台上荒唐可笑的對白 (ludicrous dialogue)。
- (2) 在文體風格上，該辭特指誇張、散漫、冗長 (amplification, diffuseness, copiousness) 的語言文字。



西藏佛教格魯派傳統與西傳（續完）

鄭金德

畢業後的僧侶，很多都回到原來的寺院成為住持，有的在地方當僧官或任職於當地的寺院。

有些具有特殊才能的學者，可以進入密宗學院（The Upper and Lower Tantric Colleges）繼續深造、研究。

12 結論與批評

傳統的寺院教育制度已有千餘年的歷史，而成為制度化了。寺院制度培育出很多優秀的僧才，續佛慧命，使佛法於不墮；但它也有些缺點，如忽視近代科學知識的傳授，造成經典讀得愈多，愈深入，愈不重視現實世界的一切（尤其是科技）。如果將寺院教育制度轉變方向致力於現代科學之研究，則西藏必然也能產生很多的科學家、醫生、工程師和政治思想家。在封閉的西藏宗教文化下，佔有百分之二十的僧侶不從事生產行列，這又是造成西藏貧窮與落後的主因。

（二）格魯派寺院制度的特色

1. 宗喀巴根據佛教經典的規定，要求黃教僧人嚴持戒律，鼓勵僧人「少欲自足，清淨自活」，竭力標明黃教與其他教派之區

別。在教義方面，宗喀巴新創立的黃教，顯教多採自迦當派，密教多採自薩迦派、迦舉派，並加以調理組織，嚴明次第，遂成一新派。

2. 黃教採取與各地方勢力建立「施主」關係，也就是依靠各地不同的領主在經濟上給予資助，以解決建立寺院、供養僧眾的巨大開支。

3. 在寺院管理制度方面，黃教寺院把寺院學經制度規定得比較嚴格，特別注重修習次第，強調循序漸進，學不躐等。寺院管理制度亦然，各級組織權限分明，不容逾越，各級組織一般說由兩名以上的執事僧侶共同議決各項事務，任何人不能專斷寺政。

4. 宗喀巴禁止黃教僧人娶妻生子和破土從事農業生產的戒律。從前西藏佛教各教派並不嚴格禁止僧人娶妻和參加生產行列，如薩迦派甚至要靠娶妻生子來解決教主的世系傳承，其他教派的僧眾靠個人生產來維持生活的，更加普遍。黃教禁止僧人參加生產，意味着僧人除了依靠寺院，從寺院獲取生存之外，別無任何經濟上的出路可尋。

5. 黃教寺院的力量膨脹到那些實力集團的勢力範圍時，由於雙方發生經濟利益的直接衝突，那些實力集團就一變以往對黃教的支持，轉而打擊和遏制其勢力的擴展，因此黃教與其他教派引起了「教派之爭」，爲了鞏固、擴大及其綜治，勢必加強跟其他統治階級進行聯繫和靠攏，以增強實力。

6. 「政教合一」是西藏政制組織的特點。這一制度開端於十三世紀中葉元朝對薩迦派教主八思巴的冊封，中間經過迦舉派帕木竹巴、迦瑪巴的先後當政，到十八世紀中葉黃教寺院集團正式掌握政權時，由於僧俗領主的高度結合，使「政教合一」進入新階段，組織規模較前更趨完備。

五、格魯派之西傳

一九五九年，中共佔領西藏，西藏佛教教義及寺院遭受到空前的破壞，好在西藏政教領袖（也是格魯派領袖）達賴喇嘛及時逃往印度，傳統的西藏佛教經典和密宗經典才能保留下來；更由於喇嘛們的努力，格魯派的教義便逐漸傳入歐美，使西方人士也能修習它；尤其達賴喇嘛的訪問美國（一九七九及一九八一、一九八四）、加拿大（一九八〇）及歐洲各國最爲殊勝，例如一九八一年七月在美國威斯康辛州麥迪遜市（Madison, Wisconsin），達賴喇嘛親自主持「時輪灌頂」（Kalakra Initiation）使西方人士獲得進一步了解西藏佛教的機會。

（一）旺格與美國喇嘛教寺院

（一）旺格的生平

旺格格西（Geshe Wangyal, 1900 —）是卡爾穆克蒙古人（Karlumuck Mongolian）。四歲時便受到他的母親及其他大哥的鼓勵，使得他會要求當地寺院允許他入寺學習佛法，但直到七歲時他才被允許入寺爲僧。他的大哥爲當地寺院住持，旺格早期深受他的影響。

一九一〇年旺格遇到多傑夫喇嘛（Lama Dorjeff）。多傑夫是第十三世達賴喇嘛的親密朋友和教師。多傑夫喇嘛也成爲旺格的根本上師，後來他又保送旺格去西藏留學。

到一九一六年爲止，旺格已經背熟了「三藏」（經、律、藏）的大部經典，並已從事翻譯經典已達八年之久。從此以後，他開始讀格西學位的佛學課程。

一九二〇年他受了具足戒，並與他的師父多傑夫喇嘛到蘇俄和蒙古各聖地去朝聖。一九二一年年尾，旺格抵達拉薩的哲蚌寺。當時哲蚌寺共有一萬名喇嘛。旺格就在那裏渡過十四年的歲月（一九二一—一九三五），終日背誦佛典，並與禪定爲伍。在尚未完成學業之前，旺格由於缺錢，於是油然而生起對攻讀學位不感興趣的念頭。那時他認爲追求內在的充實遠比學位好多，於是他決定在一九三五年告別哲蚌寺前往北平想去賺點錢。到北平途中，他路經五台山，那裏的住持法師對旺格的學問佩服得很，於是供給旺格在北平居留的部份費用，並介紹旺格去教一位法國領事的藏文及蒙文（家庭教師），旺格就這樣首次接觸到西方人士與外國語文。

一九三六年旺格返回拉薩，也通過格西學位。之後，又去北平担任貝爾（Sir Charles Bell）——第一位英國駐拉薩大使——的譯員一年。貝爾又介紹一位早期英籍西藏學家帕里斯（Marco Parris）給旺格。一九三七年夏天，使旺格有機會去英國停留數月，認識西方文明與宗教。

一九三七年到一九四九年旺格定居在西藏。後來又隨紅軍到西藏北部。一九五一年離開西藏到印度。一九五五年受到教會（World Church Service）及新澤西卡爾穆克蒙古難民社區的邀請，到達美國傳揚佛法迄今。

（二）格魯派傳統在美國

由於旺格是蒙古人的關係，又曾在西藏獲得佛學博士，加上他對西方世界也有點認識，所以使他順利來到美國宣揚佛法。

剛到美國新澤西(Freewood Acres, New Jersey)的最初三年，他幾乎處在一種孤立無援的情境下。直到一九五八年他才創立「美國喇嘛教寺院」(The Lamaist Buddhist Monastery of America)，這是美國第一間西藏佛教寺院。旺格後來也從印度帶來了四個比較年青的喇嘛，他們是索巴(Geshe Sopa)，孔嘉(Lama Kunga)，及兩個尊者(tulkus)。當時麻州的劍橋哈佛大學學生喬治(Christopher George)，霍普金斯(Jeffrey Hopkins)，索爾曼(Robert Thurman)等人也都相繼加入行列。同時旺格也在紐約市哥倫比亞大學及華府政府部門担任蒙古文及西藏文教席，每週坐火車來回共長達四年之久。

體力勞動、禪定、研讀經典是旺格教育學生的內容。旺格一再告訴他的學生人生無常，佛陀是唯一可信賴的導師，每個人應記住這些話並身體力行去研究佛法，才能到達「解脫之門」。

一九七〇年代初期，旺格與他的學生成立「美國佛學院」(American Institute of Buddhist Studies)，終於把佛學的研究帶入美國學術圈內。

一九七三年，旺格又與學生合作翻譯一些迦當派(Kadampa)及格魯派的經典教義譯成英文，書名叫解脫之門(The Door of Liberation)，已在美國出版。

(3) 旺格的貢獻

旺格在美國多年來一直忙碌於演講、寫作(翻譯)和教學，在美國奠基格魯派而成為格魯派西傳的開山祖師，其功是不可抹煞的。現在威斯康辛大學的索巴教授，維琴尼亞大學的霍普金斯教授，加州柏克利的薩迦派坐禪中心住持孔嘉喇嘛，以及麻州的索爾曼教授都出自於旺格的門下，而「美國佛學院」目前雖由索爾曼負責策創，但它却是在旺格手中創立起來的。

(1) 索巴與甘丹大乘中心(鹿園)

索巴葛西(Geshe Lhundup Sopa, 1923—)生於西藏的藏省

(西藏西部)，九歲便入當地一座小寺廟，十八歲時進入拉薩色拉寺(Sera Monastery)，共花二十年的歲月才獲得格西學位。一九六三年被派遣到美協助旺格主持的「美國喇嘛教寺院」。一九六七年被已逝的羅賓遜教授(Richard Robinson)邀請為威斯康辛大學「佛學研究計劃(Buddhist Studies Program)」教職。目前索巴為該校「南亞研究系」(South Asian Studies)的佛學專任副教授。

數年來，跟索巴在一起研究佛學的學生(不是在大學正式選課的學生)為數頗多。一九七〇年代中期又來了一批曾經到過尼泊尔首都(加德滿都)附近科槃寺院(Kopan Monastery)及西藏流亡政府所在地的「西藏文物圖書館」研究西藏佛法的學生。因為時機已經成熟，所以乃在一九七六年的衛塞節(佛誕)成立甘丹大乘中心(Ganden Mahayana Center)，索巴為該中心的主席及住持，一切學風依然採取西藏寺院傳統。一些著名的西藏法師如耶舍(Lama Thubten Yeshe)、柔巴(Thubten Eopa)都會在此講學。一九七九年九月，達賴喇嘛首次訪美時，亦曾到此；一九八一年索巴預期達賴喇嘛會來此舉行「時輪灌頂」，所以乃在附近鄉下地區購置比較大的新屋子。目前有一座設備齊全的圖書館，許多愛好西藏佛法的學生，專業人才等約有三十到六十人經常來此研究佛法。

鹿園(Deer Park)成立於一九七七年，是一個非營利性的教育公司並與「甘丹大乘中心」合作，也曾舉行過多次的座談會，如一九八一年夏天，達賴喇嘛在此舉行「時輪灌頂」，計有一千二百名熱心人士前來參加；一九八三年夏天，鹿園也特邀索康仁波切(Serkhong Rinpoche)前來演講有關時輪密乘的西藏佛法。

(三) 耶舍、柔巴喇嘛與大乘佛教保存基金

「大乘佛教保存基金」(The Foundation for the Preservation of Mahayana Tradition)為耶舍喇嘛(1935—1984)及柔巴喇嘛(1946—)師徒於一九七一年所創，目的在於傳授大乘佛教給西

方人士。總部於一九六九年設在尼泊爾加德滿都的「尼泊爾大乘寺中心」(Nepal Mahayana Gumpa Center)。目前世界各國設有中立的計有：印度的 Tushita 退隱中心 Tushita 大乘坐禪中心，英國的文殊師利佛學院 (Manjushri Institute)，義大利的宗喀巴學院 (Lama Tsongkhapa Institute)，西班牙的龍樹學院 (Nagarjuna Institute)，法國金剛瑜伽學院 (Vajrayogini Institute) 美國加州的 Vajrapani Institute for Wisdom Culture，西德的金剛菩薩學院 (Vajrasattva Institute)，荷蘭的彌勒學院 (Maiteya Institute)，澳洲的觀音學院 (Chenrenzig Institute) 及紐西蘭的金剛學院 (Dorji Chang Institute) 等關係道場。

耶舍喇嘛生於拉薩附近，六歲時進入色拉寺，直到廿五歲一直都在該寺院接受傳統的佛法課程；一九五九年逃出西藏後，又在印度東北接受佛法訓練，一九六五年耶舍喇嘛與其徒弟柔巴旅行於印度大吉嶺時偶遇他的第一位西方佛教徒吉娜賴契夫斯基 (Zina Rachevsky)——蘇俄的皇女。不久他們就定居於尼泊爾加德滿都附近，並創立「科槃寺院」用來指導西方學佛人士。一九八四年三月三日因中風及長期胃病病逝於美國洛杉磯，遺體則藏於加州中部的「金剛手退隱中心」(Vajrapani Retreat Center, near Santa Cruz)。綜觀他的一生，以傳法為使命，設立三十個佛法中心(分佈十三國)，擁有三個佛法出版社，經營幾家與佛法有關的生意，以及一個由八十個左右的外國門徒所組成的團體，並且創辦一所教育西藏少年的學校(在尼泊爾)。

柔巴喇嘛生於尼泊爾，年青時去西藏色拉寺修習佛法，直到一九五九年止，才流亡到印度並追隨耶舍喇嘛而成為師徒關係。

自一九七四年以來，師徒兩人着手向美國、歐洲、澳洲宣傳佛法，並在上述地點創立佛法中心。雖然在各地創立很多中心，但因師徒人力有限，到處奔波，所以容易流於虛有其表的結果。

六 結 論

西藏格魯派在西藏佛教四大派別當中是屬於新派，創始於宗

喀巴，一直到現在都是當權派，並在達賴喇嘛的領導下方興未艾，加上此派重理論，守戒律，以漸進的修行方式去實踐佛法，備受世人推崇。西方人士更在此派的喇嘛指導下，亦步亦趨！
(完)

▲本文參考書目

- ① H. H. Tenzin Gyatsho, the XIV Dalai Lama, *The Opening of the Wisdom Eye* (Wheaton, IL, The Theosophical Publishing House, 1972).
- ② Geshe Wangyal, *The Door of Liberation* (New York, Maurice Girodias Associations, Inc., 1973)
- ③ L. A. Waddell, *Tibetan Buddhism* (London, W. H. Allen & Co., 1895)
- ④ John Blofeld, *Tantric Mysticism in Tibet* (New York, E. P. Dutton & Co., 1970)
- ⑤ James Nashold, *Interview With Geshe Wangyal* (Washington, New Jersey, May 1977)
- ⑥ Marco Pallis, *Peaks and Lamas* (London, Cassell & Company Limited 1939)
- ⑦ *The Tibetan Journal*, Vol. 4, No. 1, Spring 1979
- ⑧ *The Tibetan Journal*, Vol. VI, No. 1, Spring 1981
- ⑨ Rick Fields, *How the Swans Came to the Lake* (Shambhala Publications, 1981)
- ⑩ Lana Yeshe & Lama Zopa, *Wisdom Energy* (Nepal Mahayana Gumpa Center, 1976)
- ⑪ Aisa, *A Lamp for the Path and Commentary* (George Allen & Unwin Ltd., London, 1983)
- ⑫ Tsongkapa, *Tantra in Tibet: The Great Exposition of Secret Mantra (1)* (George Allen & Unwin Ltd., London, 1981)
- ⑬ Tsongkapa, *The Yoga of Tibet: The Great Exposition of Secret Mantra (2, 3)* (George Allen & Unwin Ltd., London, 1981)
- ⑭ Thubten Kalsang Rinpoche, *Atisa* (Mahayana Publication, India, 1983)
- ⑮ Robert Thurman, *Life and Teachings of Tsongkhapa* (Library of Tibetan Works and Archives, India, 1982).



「大智度論」集粹之四十四

論菩薩摩訶薩發趣大乘

智銘

佛告須菩提：「汝問：『云何菩薩摩訶薩大乘發趣？』菩薩摩訶薩行六波羅蜜時，從一地至一地，是名菩薩摩訶薩大乘發趣。」

須菩提白佛言：「世尊！云何菩薩摩訶薩從一地至一地？」

佛言：「菩薩摩訶薩，知一切法無來去相，亦無有法若來、若去，若至若不至，諸法相不滅故。菩薩摩訶薩於諸地，不念不思惟而修治地業，亦不見地。何等菩薩摩訶薩治地業？菩薩摩訶薩住初地時，行十事：一者、深心堅固，是不可得故；二者、於一切衆生中等心，衆生不可得故；三者、捨心，與人、受人不可得故；四者、親近善知識，亦不自高；五者、求法，一切法不可得故；六者、常出家，家不可得故；七者、愛樂佛身，相好不可得故；八者、演出家法，諸法分別不可得故；九者、破憍慢法，生慧不可得故；十者、實語，諸語不可得故。菩薩摩訶薩如是初中住，修治十事治地業。」

菩薩摩訶薩住二地中，常念八法。何等八？一者、我法淨；二者、知恩報恩；三者、住忍辱力；四者、受歡喜；五者、不捨一切衆生；六者、入大悲心；七者、信師，恭敬諮受；八者、勤求諸波羅蜜。是名菩薩摩訶薩住二地中，應滿足八法。

菩薩摩訶薩住三地中行五法。何等五？一者、多學問，無厭足；二者、淨法施，亦不自高。三者、莊嚴佛國土，亦不自高；四者、受世間無量勤苦，不以爲厭；五者、住慚愧處。菩薩摩訶薩住三地中，應滿足五法。

菩薩摩訶薩住四地中，應受行不捨十法。何等十？一者、不捨阿練若住處；二者、少欲；三者、知足；四者、不捨頭陀功德；五者、不捨戒；六者、穢惡諸欲；七者、厭世間心；八者、捨一切所有；九者、心不沒；十者、不惜一切物。是名菩薩摩訶薩住四地中不捨十法。

菩薩摩訶薩住五地中，遠離十二法。何等十二？一者、遠離親白衣；二者、遠離比丘尼；三者、遠離憍惜他家；四者、遠離無益談說；五者、遠離瞋恚；六者、遠離自大；七者、遠離蔑人；八者、遠離十不善道；九者、遠離大慢；十者、遠離自用；十一者、遠離顛倒；十二者、遠離淫怒癡。

菩薩摩訶薩住六地中，當具足六法。何等六？所謂六波羅蜜。復有六法所不應爲。何等六？一者、不作聲聞、辟支佛意；二者、布施不應生憂心；三者、見有所索心不沒；四者、所有物布施；五者、布施之後心不悔；六者、不疑深法。

菩薩摩訶薩住七地中，二十法所不應著。何等二十？一者、不著我；二者、不著衆生；三者、不著壽命；四者、不著衆數，乃至知者、見者；五者、不著斷見；六者、不著常見；七者、不應作相；八者、不應作因見；九者、不著各色；十者、不著五衆；十一者、不著十八界；十二者、不著十二入；十三者、不著三界；十四者、不作著處；十五者、不作所期處；十六者、不作依處；十七者、不作依佛見；十八者、不作依法見；十九者、不作依僧見；二十者、不作依戒見。復有二十法應具足滿。何等二十？一者、具足空；二者、無相證；三者、知無作；四者、三分清淨；五者、一切衆生中具足慈悲智；六者、不念一切衆生；七者、一切法等觀，是中亦不著；八者、知諸法實相，是事亦不念；九者、無生法忍；十者、無生智；十一者、說諸法一相；十二者、破分別相；十三者、轉憶想；十四者、轉見；十五者、轉煩惱；十六者、等定慧地；十七者、調意；十八者、心寂滅；十九者、無礙智；二十者、不染愛。

菩薩摩訶薩住八地中，應具足五法。何等五？順入衆生心；遊戲諸神通；觀諸佛國；如所見佛國，自莊嚴其國；如實觀佛身，自莊嚴佛身；是名五法具足。復具足五法。何等五？知上下諸根；淨佛世界；入如幻三昧；常入三昧；隨衆生所應善根受身。

菩薩摩訶薩住九地中，應具足十二法。何等十二？受無邊世界所度之分，菩薩得如是願，知諸天、龍、夜叉、健闍婆語而爲說法，處胎成就，生成就，家成就，姓成就，眷屬成就，出生成就，出家成就，莊嚴佛樹成就，一切諸善功德成滿具足。

十地菩薩，當知如佛。」

須菩提白佛言：「云何菩薩摩訶薩深心治地業？」

佛言：「菩薩摩訶薩應薩婆若心，集諸善根，是名菩薩摩訶薩深心治地業。」

須菩提問：「云何菩薩於一切衆生中等心？」

佛言：「若菩薩摩訶薩，應薩婆若心，生四無量心，所謂慈、悲、喜、捨，是名於一切衆生中等心。」

須菩提問：「云何菩薩布施？」

佛言：「菩薩施與一切衆生，無所分別，是名修布施。」

須菩提問：「云何菩薩親近善知識？」

佛言：「能教入薩婆若中住，如是善知識，親近諮受，恭敬供養，是名親近善知識。」

須菩提問：「云何菩薩求法？」

佛言：「若菩薩應薩婆若心求法，不墮聲聞，辟支佛地，是名求法。」

須菩提問：「云何菩薩常出家治地業？」

佛言：「菩薩世世不雜心，佛法中出家，無能障礙者，是名常出家治地業。」

須菩提問：「云何菩薩愛樂佛身治地業？」

佛言：「若菩薩見佛身相，乃至阿耨多羅三藐三菩提，終不離念佛，是名愛樂佛身治地業。」

又問：「云何菩薩演出法教治地業？」

佛言：「菩薩，若佛現在，若佛滅度後，爲衆生說法初、中、後善，妙義好語，淨潔純具，所謂修妬路，乃至優波提舍，是名演出法教治地業。」

又問：「云何菩薩破於憍慢治地業？」

佛言：「菩薩破是憍慢故，終不生下賤家，是名菩薩破於憍慢治地業。」

又問：「云何菩薩實語治地業？」

佛言：「菩薩如所說，如所行，是名實語治地業。是爲菩薩住初地中，修行十事治地業。」

論者言：須菩提問發趣大乘，佛答發趣大乘相。菩薩摩訶薩乘是乘。知一切法，從本已來，不來不去，無動無發，法性常住故。又以大悲心故，精進波羅蜜故，方便力故，還修諸善法；更求勝地而不取地相。亦不見此地。

大乘卽是地，地有十分，從初地至二地，是名發趣。地有二種：一者、但菩薩地；二者、共地。共地者，所謂乾慧地，乃至佛地。但菩薩地者，歡喜地、離垢地、有光地、增曜地、難勝地、現在地、深入地、不動地、善相地、法雲地。

入初地菩薩應行十法，深心乃至實語，應薩婆若心，集諸善根。薩婆若心者，菩薩摩訶薩，初發阿耨多羅三藐三菩提意，作是願：我於未來世當作佛，卽是應薩婆若心。應者，繫心願我當作佛。若菩薩利根，大集福德，諸煩惱薄，過去罪業少，發意卽得深心。深心者，深樂佛道，世世於世間心薄，是名應薩婆若心。所作一切功德，若布施、若持戒、若修定等，不求今世後世福樂、壽命、安隱，但爲薩婆若。

菩薩因利根，諸煩惱薄，福德純厚，不樂世間，信等五根成就純熟故，乃能識別善惡。十善道、聲聞法猶尙愛樂，況無上道而不深念！初發無上道心，已於世間最上，何況成就，菩薩始得般若波羅蜜氣味故，能生深心。如人閉在幽闇，微隙見光，心則

踴躍，作是念：衆人獨得見如是光明，欣悅愛樂，卽生深心。念是光明，方便求出。菩薩亦如是，宿業因緣故，閉在十二入無明黑闇獄中，所有知見，皆是虛妄；聞般若波羅蜜，少得氣味，深念薩婆若，我當云何於此六情獄得出，如諸佛聖人，以是故生深心。

深心者，一切諸法中愛，無如愛薩婆若，一切衆生中愛，無如愛佛。又深入悲心，利益衆生，如是等名深心相，初地菩薩常行是心。

於一切衆生等心者，菩薩得是深心已，等於一切衆生，衆生常情，愛其所親，惡其所憎。菩薩得深心故，怨親平等，視之無二。此中佛自說：等心者，四無量心是。菩薩見衆生受樂，則生慈、喜心，作是願：我當令一切衆生皆得佛樂。若見衆生受苦，則生悲心愍之，作是願：我當拔一切衆生苦。若見不苦不樂衆生，則生捨心，作是願：我當令衆生捨愛憎心。捨心者，捨有二種：一者、捨財行施；二者、捨結得道。此以除慳爲捨，與第二捨結作因緣，至七地中乃能捨結。

求法者，法有三種：一者、諸法中無上，所謂涅槃；二者、得涅槃方便，八聖道；三者、一切善語、實語，助八聖道者，所謂八萬四千法象，十二部經。四藏：所謂阿含，阿毗曇、毗尼、雜藏；摩訶般若波羅蜜等諸摩訶衍經，皆名爲法。此中求法者，讀誦、書寫、正憶念，如是等治衆生心病故，集諸法藥，不惜身命，名曰樂法。

常出家者，菩薩知在家有種種罪因緣，我若在家，自不能得行清淨行，何能令人得諸淨行？若隨在家法，則有鞭杖等苦惱衆生，若隨善法行，則破居家法。作是念：我今爲衆生故捨家，持清淨戒，求佛道。具足尸羅波羅蜜因緣。此中佛自說：菩薩世世不雜心出家。不雜心者，不於九十六種道中出家，但於佛道中出家。所以者何？佛道中有二種正見：世間正見，出世間正見故。

愛樂佛身者，聞種種讚佛功德，十力、四無所畏、大慈大悲、一切智慧；又見佛身三十二相，八十種隨形好，放大光明，天人供養，無有厭足。自知我當來世，亦當如是。假令無得佛因緣，猶當愛樂，何況當得而不愛樂，得是深心愛樂佛故，世世常得值佛。

演出法教者，菩薩如上求法已，爲衆生演說。菩薩在家者，多以財施；出家者，愛佛情重，常以法施。若佛在世，若不在世，善住持戒，不求名利，等心一切衆生而爲說法。讚歎檀義故，名爲初善分別；讚歎持戒，名爲中善；是二法果報，若生諸佛國，若作大天，名爲後善。復次；見三界、五受衆身多苦惱，則生厭離心，名爲初善；棄捨居家，爲身離故，名爲中善；爲心離煩惱故，名爲後善。

妙義好語者，三種語雖復辭妙而義味淺薄，雖義理深妙而辭不具足，以是故，說妙義好語。離三毒垢故，但說正法，不離非法，是名清淨。八聖道分、六波羅蜜備故，名爲具足。

破憍慢者，是菩薩出家持戒，說法能斷衆疑，或時自恃而生憍慢。是時應作是念：我剃頭著染衣，持鉢乞食，此是破憍慢法，我云何於中生憍慢？又此憍慢，在人心，則覆沒功德，人所不愛，惡聲流布，後身常生弊惡衆生中，若生人中，卑鄙下賤。知是憍慢，有如是無量過罪，破是憍慢，爲求阿耨多羅三藐三菩提故。以破憍慢故，常生尊貴。終不在下賤家生。

實語者，是諸善之本，生天因緣。人所信受。行是實語者，不假布施、持戒、學問，但修實語，得無量福。實語者。如說隨行。

佛爲法王，諸法中得自在，知是十法，能成初地。

戒清淨者，離破戒垢，皆名清淨，乃至聲聞、辟支佛心，尙是戒垢，何況餘惡。

知恩報恩者，知恩者，是大悲之本，開善業初門人，所愛敬，名譽遠聞，死則生天，終成佛道。不知恩人，甚於畜生。菩薩作是念：若人有惡事於我，我猶尙應度，何況於我有恩。

住忍辱力者，忍波羅密中已廣說。菩薩初行故，但言不恚不瞋，是衆生忍，不說法忍。

不捨一切衆生者，善修習大悲心，誓度衆生故，發心牢固故，不爲諸佛賢聖所輕笑故，恐負一切衆生故不捨。

佛因果法中，無有代受罪者，何以菩薩發願：於無量劫代受地獄苦？蓋菩薩宏大之心，深愛衆生，若能代理，必代不疑。

多學問無厭足者，多學問是智慧因緣，得智慧則能分別行道。菩薩能受持十方諸佛所說之法。

不捨阿練若住處者，離衆獨住，若過聲聞、辟支佛心，是名離衆。一切法以無所得空故，不取不著相，乃至阿耨多羅三藐三菩提，亦不取，用無著心故。

不捨頭陀功德者，以無生法忍爲頭陀。菩薩住於順忍，觀無生忍。是十二頭陀，爲持戒清淨故，持戒清淨爲禪定故，禪定爲智慧故，無生忍法即是眞智慧；無生法忍是頭陀果報，果中說因故。

遠離親白衣者，行者以妨道故出家，若復習近白衣，則與本無異。以是故，行者先求自度，然後度人。若未能自度而欲度人者，實不知浮人，欲救於溺，相與俱沒，是菩薩摩訶薩遠離親白衣，則能集諸清淨功德，深念佛故，變身至諸佛國，出家剃頭染衣，所以者何？常樂出家法，不樂習近白衣故。

遠離比丘尼者，不共比丘尼住，乃至彈指頃亦不思念，是名遠離比丘尼。是菩薩未得阿鞞跋致，未斷諸漏，集諸功德，人所樂著，以是故，不得共住。又爲離人誹謗，若誹謗者墮地獄故。

菩薩深念衆生故，大悲心故，知一切法畢竟空故，施時無所惜，見有求者，不瞋不憂，布施之後，心亦不悔，深清淨信敬諸佛，具足六波羅密，雖未得方便，無生法忍、般舟三昧，於深法中亦無所疑，唯佛智慧，滅諸戲論，無有闕失故。是爲菩薩摩訶薩發趣大乘。

虛雲老和尚遺相



虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

（續上期）

李鴻章奏曰：「此時當以和爲貴，安南事實上已被法人全佔，無望取回，如今唯有趁着法人在台灣根基未穩固，向之索回台灣，着其退兵福州，以解燃眉之急，現今法國內閣不穩，法民不滿其政府對安南征戰十年，國內經濟不景，此時我若與之談和，只要許以暫取安南及賠銀若干，法國無不趁此收蓬的……」

正會議之間，急電傳至：「龍州失守，法軍進攻南寧！」「宣光一役，唐景崧，劉永福兩軍均戰敗退走南寧。」又報：「法軍進攻嘉義，台北告急……」「日本調兵登陸朝鮮……」太后默然半晌，終於歎氣道：「李大人，你斟酌情形辦理罷！」

這時候，駐佔澎湖的法軍突然發生瘟疫，官兵陸續病死，孤拔司令亦因傷發及疫病而死亡。副司令聞得民間傳說觀音顯

聖預言之事，他雖不甚相信，但瘟疫確已蔓延，軍心惶惶。官兵均談說觀音預言瘟疫，徬徨不可終日。副司令爲恐瘟疫滅軍，只得忽忽緊急撤退！

法軍見天氣炎熱，不敢將孤拔大將屍體留於艦上，忽忽將之草草葬於馬公島西面海灘上面土坡，同時下葬者尙有一名海軍中尉，及一名海軍陸戰隊士兵，三墳並立，較早時，另外一些病屍則在土人的墳場火燒坪火化了。

孤拔墓從此長埋於馬公島。與荒草爲伴，其地後來成爲耕地，鄉人對尿肥糞缸置於其旁，直到五十餘年後，方有孤拔後人請法國政府派出軍艦「碧牡丹」號來馬公掘取其骨骸返法國，另兩骸則無人認領，仍然埋於原處，馬公中學就在鄰近，築牆遮掩了它。

馬公觀音寺從此香火更盛了。傳說觀音佛像是在海中飄來，漁民拾得供奉成寺廟的。

從五台山上，路途漸趨平坦，德清和尚沿着武川河谷，走了兩天，就到了大同府的雲崗。這時他已三步一拜圓滿，心中充滿喜悅，特地來拜這個佛教寶庫。

他曾從魏書「釋老志」讀到關於雲崗的記載：「初，曇曜大師以復佛法之明年，自中山受命赴京，值帝出，見於路，御馬前叩曇曜衣，時以爲馬識善人。帝后奉以師禮，曇曜白帝，於京城西武州塞，鑿山石壁，開窟五所，鑄建佛像，高者七十尺，次六十尺，雕飾奇偉，冠於一世。」

他又記得，「續高僧傳」說：「釋曇曜，未詳何許人也，少出家，攝行堅貞，風鑑開約。以元魏和平年，任北台昭元統，綏輯僧衆，妙得其心，住恆安石窟通樂寺，即魏帝之所造也，去恆安西北三十里，武州山谷，北面石崖，就而鑄之，建立佛寺，名曰靈谷，龕之大者，舉高二十餘丈，可受三千許人，面別鑄像，窮諸巧麗，龕別異狀，駭動人神，櫛比相連三十餘里。」

恆安就是今之大同府，曾是北魏的京師。北魏是佛教大盛的時代，元魏高祖敬信佛法，佛教興盛，當時聖僧甚多，著名的有佛陀禪師及其弟子僧稠與慧光，在少林寺譯經傳法，又稍後又有達摩禪師東來，在少林寺傳授禪法心要，又有神通廣大的洛陽永寧寺勒那漫提，又有與道士在魏孝武帝面前鬥法得勝的曇顯法師……不勝枚舉，只是從不曾聞及曇曜之名。

曇曜不是個顯赫的和尚，他默默在雲岡開鑿佛窟，不求聞達，時間大約是在魏武帝毀佛之後，新一代的皇帝下令恢復佛法之時。

曇曜似乎是五台台北台峯的一位僧人領袖，但是德清和尚在五台時竟查問不出曇曜的史蹟。德清問過許多僧人，也無人知道雲崗有一座舉世無雙的佛窟，德清昔日在各處名寺博覽群書，看到了上述的魏書釋老誌與續高僧傳，就注意到雲崗。一般僧人，多半只知唸佛，不甚讀書，自然也就不知這些典故

了。

德清覺得奇怪，爲何如此重要的佛教聖地之一却無人知道？甚至於和尚們也不會聽說過，他深信史書不謬，所以他才到大同雲崗來。

甚至於大同府也沒有人知道雲崗。他打聽了許久，才有一位九十多歲的老翁指示路綫。老翁說：「是有這麼一處地方，我小時候會無意中到過，石崖上雕了很多佛像，不過都已荒蕪了，那地方太偏僻，是沒有人去的。」

德清好不容易才找到了雲崗，到達時，果然只見衰草連天，遮住了整座山崗，那山也不高，不過百來尺，可是連綿數里，都是石壁，鑿出了無數的洞穴，遠看像蜂房一般，每一個洞窟內都有雕鑿的佛像，連綿數里的石壁洞窟，何止數千座佛像菩薩！正中的一座釋迦雕像，高達百尺！

德清立刻就就被這從未見過的偉大佛像場面所震懾住了！他從未夢想到過雲崗會有這麼宏偉的規模！

那石山是幾乎平頂的，有點像巨大的饅頭的頂背，那最巨大的佛像，是一座坐姿的釋迦牟尼佛，兩臂自然下垂，兩手結了吉祥印，兩足趺坐交疊，他的頭頂的鬚尖，幾乎到達山頂，他的面含深意的微笑，他的肩部廣闊，全座好像是一座小山一般，雕鑿得神采生動，栩栩如生。他的左肩之側，有一尊較少的立佛，大概是迦葉大士。

在釋迦的兩旁，饅頭形的石山迤邐延伸各有兩里之長，有數不清的壁上穴窟，有數不清的佛像！

德清慌忙下拜！他心生歡喜，十分感動！

北魏開國的太武皇帝拓拔燾，平定了西域各國，統一了黃河流域華北，成爲南北朝之中最强盛的國家，拓拔燾崇信佛教，統一中原之後，大力推行佛教，一時，全國有佛寺五千多所，僧尼百萬之家，極一時之盛，可是他後來聽信司徒崔浩與道士寇謙之兩人的讒言，就排斥佛教，下令焚毀佛寺佛塔，殺戮僧尼，佛教一蹶不振，到了他晚年病篤，他方才悔悟而殺死崔浩全家，但是佛教經此浩劫，已經無法規復了。

繼位的魏文成帝拓拔潛，重興佛法，再建佛寺佛塔，於和平元年（公元四六〇年），禮拜曇曜大師為國師，曇曜因見佛寺佛塔容易被毀，就請皇帝准在雲崗石山開鑿石壁為佛像，以作萬年永久之基。

曇曜起先督工開鑿了五個石窟，每窟內都雕了一座五丈多高的石佛，後來皇家與貴族及僧侶陸續開鑿，開出了這一所長達三四里路的石窟佛洞。

這些石佛的鑄刻，都是巨大無比的，佛的面貌却並非酷肖印度人種，而是額寬鼻高眼大唇薄的西域人種形態，可能就是當年的北魏民族特徵。佛像也並非完全依照印度的健陀羅式的肉髻，螺髮與白毫，只有長耳垂肩仍然保留着。

德清從未見過這樣偉大高貴莊嚴的佛像，他心中感動極了！他瞑想着曇曜大師在一千四百年前的恆心毅力，那是多麼偉大的大無畏精神啊！德清幾乎可以看見曇曜大師與成千的也許成萬的石工在此一寸一寸地雕鑿的艱苦！

德清嘆息着這鬼斧神工的佛教聖地竟遭到如此的冷落！這兒沒有一個人影，只有佛像面臨着淺淺的武川河水，只有荒草與沙礫！德清是唯一的參拜者，他獨自走入了草叢之中，他獨自參拜着每一個洞窟的佛像！

德清順序拜去，他看見了第二窟中心的立體石柱，四面鏤刻佛像與佛龕，矗立在窟洞中央，顯然是便利僧人繞佛禮讚，如今梵唱已經絕響，那些僧人也不知何在了？只有這洞壁上周圍的多層佛龕佛像，第五窟有十三層佛龕，第六窟的壁上有許多壁畫，都是諸天羅漢，又有許多層樓，層層刻有佛像，形態各異，無不栩栩如生，又有中心方形柱塔，刻着釋迦本生故事，塔分十三層，第七窟後壁有數十層佛龕，每一龕內各有一菩薩，第八窟內拱門東側有刻着濕婆天佛像，第九窟的佛像似乎較肖漢族面貌，十一窟的立佛却像是唐代式樣。第十三窟的菩薩坐姿不是趺坐，足部細微刻劃分明，第十九窟的壁上又刻有連環的佛陀本生故事，第十四窟的萬佛洞，氣派最大，壁上雕成了數百層，每層有無數佛像，合計有一萬座，頂層是一座巨

大的釋迦佛像。第十三窟有一座巨大的釋迦坐像，兩足交叉相疊下垂，在膝蓋與其直舉的手掌之間，刻有一座「托臂力士」，第二十一窟是千佛洞，也是由巖底一直刻向巖頂，有數十層切利天，每層刻有無數佛像。

德清注意到，每一窟的佛像的背光，都是中心為蓮花紋，再外為卷草紋，飾以飛仙和坐佛小像，再外圍是火焰熊熊的環形背光，這是印度和中亞細亞所沒有的。各佛像背後的石壁上，刻着無數的長裙飛仙，又有龍，魚，鳳，麒麟……等動物，德清相信這些雕刻是漢族文化藝術與印度及西域藝術的融滙！這無疑是最偉大的佛教中華藝術！

可是為什麼世人都不知有此地呢？

德清百思不能其解答，他來到了雲崗石窟的一座五層漢族式佛樓，那些飛檐圓柱，都顯然是後世所加蓋於這絕壁之畔的，佛寺此時亦空無一人，樓宇也有些殘破了。

在這荒廢的佛窟前面，德清覺得自己多麼渺小，多麼孤獨！

他憶及了大清朝年大儒朱彝尊在游記中說：「方詔遺立像也，其徒唯恐再毀，謂木有時朽，土有時崩，金有時燦，至復石以室，可永無泐。又慮像小，可鑿而去……必窮其力至數十尺，累數百千乃久存不壞，使見者因像生感，自謂概天下之智慮，不知其陷於至愚也！嗚呼，周公仲尼之道，感人千載於下者，豈以其像哉？」

一代大儒，尚如此心腸狹窄排斥佛家為「至愚」，何況其他儒者？歷代士大夫與統治者，尊崇儒術，作為統治之工具，而摒斥一切其他宗教文物典章，視一切均為「異端」「邪說」，也許這就是佛教文化文物遭到埋沒之緣故罷！

德清不由地歎息儒家的心腸狹窄無知，到底儒家是功利主義的，以功利實用為人生宗旨的，怎能了解佛家的大慈大悲？又怎能知道雕刻佛像的苦心呢？

先賢雕鑿巨大佛像，難道不知「有相皆妄」？難道叫人崇拜山石之像？



僧伽會第十五屆剃度會

參加人數破歷屆紀錄

一屆法會 雙重圓滿

香港佛教僧伽聯合會今年舉辦之第

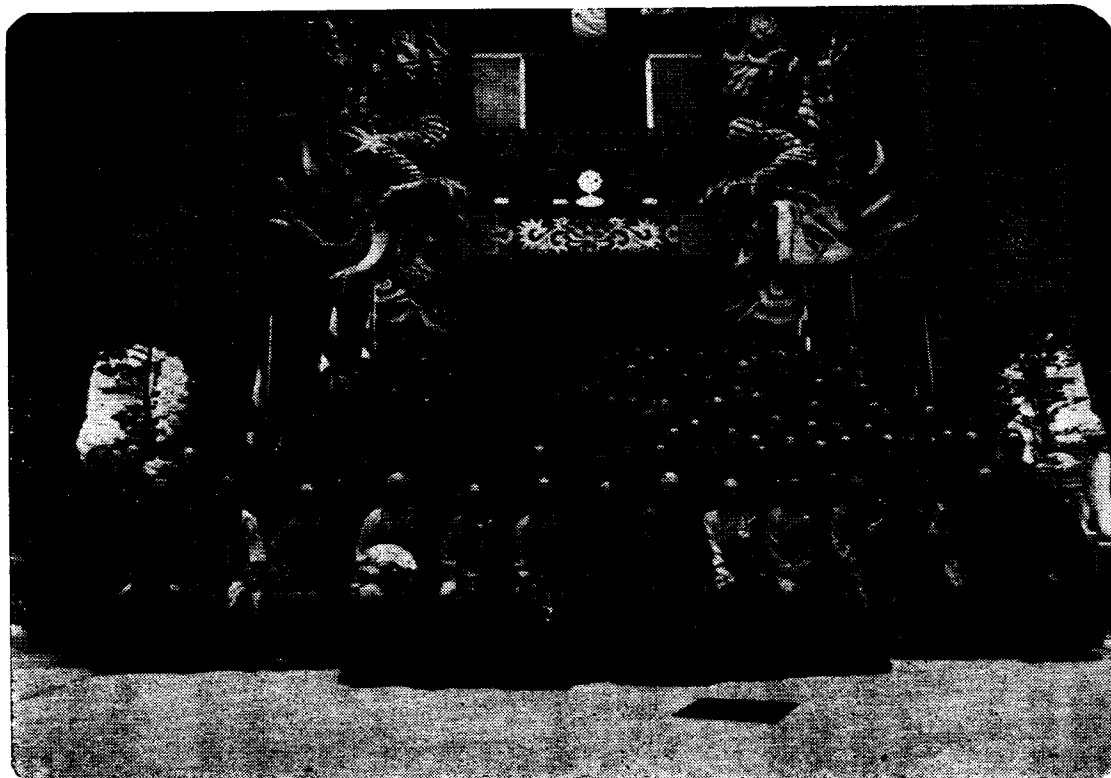
十五屆剃度法會，申請參加法會人數，

較往年增長一倍，達六百餘人，破歷屆紀錄。而原有準備設施，均不敷應用，僧伽會當局又不願有所向隅，特破例延長法會時間，自七月廿日起至八月三日，連續舉辦兩期，使所有申請

參加者，均得參與盛會，同沾法喜，兩期結業，可謂雙重圓滿，為香港佛教界留一佳話。



式儀度剃持主師法惺永及師法燈寶 ↑



照合子戒與師導會大 ↑

世界佛教青年友誼學術會議

八月二日圓滿閉幕

（本刊訊）世界佛教徒青年友誼會。一九八五年學術會議於七月廿九日在高雄市中正文化中心揭幕。經過為期五天會議與活動，已於八月二日圓滿閉幕。世界佛教僧伽會副主席淨心法師，應邀代表會長白聖長老，在開幕典禮中致辭謂「……今次主題是：『佛教青年對國家發展與世界和平的使命。』這是一個非常重要而嚴肅的問題。在現代的社會中，佛教青年所面對的層次，已不再是農業社會中的固步自封，而是必須擔負起社會青年的時代使命，在促進國家發展與達成世界和平的艱巨任務中，扮演重要的角色。尤其是自由、民主、平等是現在人類所追求的共同目標，但世界上還有很多人，失去了自由，受制於人，遭受差別、歧視，過着人間地獄般痛苦的生活，這些人正需要我們佛教徒，伸出慈悲的手給予救濟，所以現代佛教徒的任務是很艱鉅的。而佛教青年要完成這個使命，首先對佛法要有堅定的信心，繼而發大誓願，自利利他，將佛陀偉大的精神，推廣到社會各階層。」

今天，在座各位都是各國佛教青年精英。相信都已經充分地準備好，在學術研討會中發表高見。希望藉此機會，增進彼此瞭解，促進學術交流，並將研究所得，付諸實行，以青年人充沛的精神，將佛法傳遍全世界，使全世界的人類，都能沐浴於佛陀慈光之下，而得到安樂。」

台北法雲寺佛七

為祝默如老人八旬華誕

（台北訊）默如老人，息影市區，志在山林，諸事隨緣唯淨為得。接自傳言：「本人所行，則為經行、禪觀、閱讀、著作、教學、弘化、應酬、勞作、法務、整理十端。自知福涼慧淺，未敢玩逸，捨俗難符孝思，投佛未報法恩，每念及此，深自愧疚。」一讀此語，便能有所啟發，洵佛門善知識也，今年適值老人八十歲，在台北法雲寺，北市法雲寺，北縣竹林寺，高市復古寺，高縣大覺寺等，僉以壽德俱高，以申賀意。訂於農曆八月十八起，在台北市新生南路一段一六五巷法雲寺打觀音七。祈禱世界昇平

，國運昌隆，附設祿位，同登壽域。並訂於農曆八月二十五日在新店文中路六十六號竹林寺，中午佛供後，午齋招待嘉賓，以示敬意。並申明遵守節約，辭謝鏡屏聯帳。餘資籌印著品，發表所學，以惠人世。

中華佛教居士會

特設立中醫義診

（本刊訊）中居會為發揚佛教慈悲濟世精神，特設立中醫義診，全部贈醫贈藥，不收任何費用。

特聘第一中醫醫院鄭院長秀山，暨該院副院長陳美惠醫師等醫師羣全力支援；又蒙財團法人易學研究發展基金會免費施藥，為病苦之社會大眾診療，內容有中醫內科、傷科、腦科、針灸科。

診療時間：每逢星期日上午九點半——下午四點（自民國七十四年九月一日起至七十五年九月一日止為期一年）

門診地點：台北市羅斯福路三段二八一號十二樓（公館台電大樓正對面）。

發售精裝合訂本啟事

本刊為方便各圖書館、寺院、藏書家之度藏，年出合訂本一卷，每卷十二期，硬面燙金，精裝一冊。現已出至十三卷，除第一卷已無存書外，第二卷至十三卷，尚有少量存書，茲特公開發售，每卷精裝一厚冊，每冊訂價港幣壹百元（郵費另計）。特價優待八折。訂購第二卷至十三卷全套者，七折計算。存書無多，售完即止，欲購從速。

內明雜誌社謹啟

本刊調整售價啓事

本刊自一九八三年十月一日調整售價以來，兩年間紙張、印工，俱告漲價，郵費又將於九月起加價，迫無得已，自一九八五年九月（一六三期）起，酌量調整售價，稍資挹注。茲將新訂價目表附刊於後，諸希亮鑒，爲荷。

內明雜誌社謹啓

本刊定價表

零售每冊港幣 6.00

香港 全年十二冊 (連郵費) 港幣 80.00

台灣

日本

泰國

菲律賓

新加坡

馬來亞

美國

加拿大

英國

歐洲

澳洲

全年 平郵 US \$11.00
空郵 US \$20.50

全年 平郵 US \$13.00
空郵 US \$22.00

捐款鳴謝

何澤霖居士	港幣 2,000.00元
李城璧居士	港幣 500.00元
廖常惺居士	港幣 400.00元
鍾季蔚居士	港幣 300.00元
菲律賓華藏寺	港幣 200.00元
超塵法師	港幣 100.00元
泉慧法師	港幣 100.00元
何劉淑馨居士	港幣 200.00元
余蘊儀居士	港幣 200.00元
福德念佛社	港幣 200.00元
黃牽治居士	港幣 150.00元
陳覺慧居士	港幣 100.00元
陳覺悟居士	港幣 50.00元
胡國榮居士	港幣 100.00元
李德遠居士	港幣 100.00元
李天翔居士	港幣 50.00元
李虎威居士	港幣 200.00元
趙炳賢居士	港幣 100.00元
無慮居士	港幣 200.00元
妙法寺	港幣 6,444.50元
總計	港幣 11,694.50元

一六一期收支報告

一、收入：

捐款項下撥入	港幣 11,694.50元
發行收入	港幣 2,370.00元
總計	港幣 14,064.50元

二、支出：

印刷費	港幣 8,276.20元
稿費	港幣 2,700.00元
郵費	港幣 1,688.30元
什費	港幣 1,400.00元
總計	港幣 14,064.50元

內明雜誌社謹啓

出版人 內明雜誌社
社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺
Nei Ming Magazine Society
C/O Miu Fat Buddhist Monastery
22 Mile, Castle Peak Rd., Lamti, N.T. Hong Kong.
外埠流通處
美國 紐約美國佛教會
The Buddhist Association of The United States,
3070 Albany Crescent, Bronx, N.Y., 10463, U.S.A.
泰國 中華佛學研究社
Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,
215/1 Phipphai Chai Rd., Bangkok, Thailand.
台北 中山北路六段231號二樓大華出版事業股份有限公司
新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局
菲律賓 信願寺
1176, Narth St., Manila, Philippines.
加拿大 加拿大佛教會誠祥法師
The Buddhist Association of Canada, 100 Southill
Drive, Don Mills, Ontario, Canada.
印度 悟謙法師
The Husuan Tsang Buddhist Temple, P.O. Chowbaga,
Dist 24, Parganas, Calcutta-39, India.

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處
香港 灣仔道234號E2地下波文書局
香港 百德新街55號華納大廈五樓B香港佛學書局
九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局
承印者：文采印刷公司
電話：五七一六五四

佛元二五二九 中華民國七十四年
九月一日出版
每冊定價港幣肆元

19

Chorus

菩 薩 南 無 觀 世 音 菩 薩

Pa, Na - mo Kuan Shi Yin Pu

Piano

23

Chorus

拯 救 我 們

Deliver me

Piano

20

Chorus

薩

sa!

Piano

24

Chorus

得 平 安

to eternal peace!

8 va . 8 va 8 va

Piano

21

Chorus

祈 求 您

I implore you

觀 音 菩 薩

Kuan Yin Pu Sa!

Piano

25

loco ;...

Piano

26

Tabular

Bell

27

Tabular

Bell

28

Tabular

Bell

22

Chorus

Piano

更正、道歉啓事

內明一五九期所刊『晚禱曲』，以編排技術問題，與原譜有所出入，茲經原作者馮馮居士整理後，重刊如上，以資更正，並向作者、讀者致歉。

內明編輯部

11

Chorus

專 營 救
Rescuer on call,

Piano

15

Chorus

轉 向
turn to, Only to

Piano

12

Chorus

有 求 必 應
answering to all, 慈 航
Life-boat 普 渡
you are,

Piano

16

Chorus

苦 難 救 我 出 苦
im-lure you, free me from misery!

Piano

13

Chorus

求 菩 薩 垂
Ch Po-sa have

Piano

17

Chorus

Piano

14

Chorus

憐 我 命 運 太 悲 苦, 求 援 無
Pity on me My life is so dreary with no one to

Piano

18

Chorus

觀 音 菩 薩 南 無 觀
Kuan Yin Po Sa Na-mo Kuan Yin

Piano

晚禱曲
EVENING PRAYER

馬馬曲詞
Peter Faun
(Mus. C-61-1785)

1 Key C 4/4 Expressivo

Tabular Bell

Piano

Chorus

觀音菩薩 南無觀音
Kuan Yin Pu Sa A-va-lo-ki-

Piano

Chorus

You can - passion - ate suf - fer - ers who - ever pray - ing

Piano

Chorus

to you.

Piano

Chorus

普薩 南無觀世音菩薩
Pu Sa Na - mo Kuan Shi Yin Pu Sa

Piano

Chorus

觀音普薩 南無觀世
Kuan Yin Pu Sa Na - mo Kuan Shih

Piano

Chorus

薩
Sa

Piano

Chorus

普薩
Pu Sa

Piano

晚禱曲

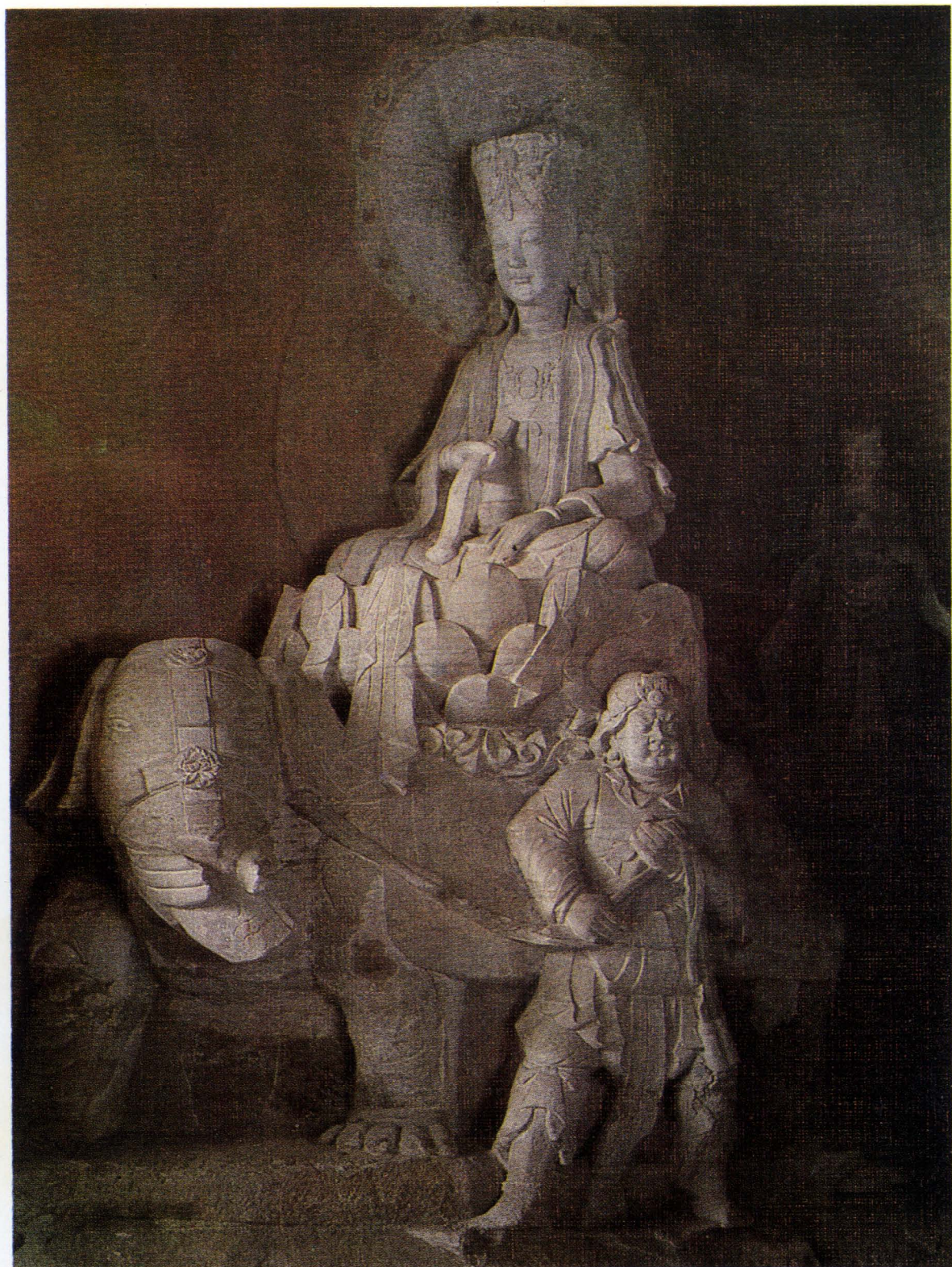
節略本

C調 4/4 柔和

簡譜 (不含合唱及伴奏)

馮馮作曲詞

3 — 5 —	3 — 2 —	2 — — 1 2	3 — 5 —
觀 音	菩 薩	南 無	觀 音
3 — 2 —	2 — — 1 2	3 — 5 —	6 — i —
菩 薩	南 無	觀 世	音 菩
2 — — —	2 — — —	i. 2 i 7	7 — 6. 7
薩		大 慈 大 悲	救 苦
6 5 — —	4 — 3 —	2 — — —	3 — 5 —
救 難	觀 世	音	觀 音
3 — 2 —	2 — — 1 2	3 — 5 —	6 — i —
菩 薩	南 無	觀 世	音 菩
2 — — —	2 — — —	7 i i 6	5 — — —
薩		尋 聲 救	苦
4 3 3 1	5 — — —	3 2 — —	1 1 — —
有 求 必	應	慈 航	普 渡
1 1 2 b3	2 — b3 —	2 2 b3 4	5 — — 5
求 菩 薩 垂	憐 我	命 運 太 悲	苦 求
b6 — — 4	5 — — —	3 — 5 —	3 — 2 —
援 無 處		唯 求	菩 薩
2 — — 2	4 — — 7	1 — — —	3 — 5 —
救 我 出	苦		觀 音
3 — 2 —	2 — — 1 2	3 — 5 —	3 — 2 —
菩 薩	南 無	觀 音	菩 薩
2 — — 1 2	3 — 5 —	6 — i —	2 — — —
南 無	觀 世	音 菩	薩
2 — — —	1 2 3 —	3 — — — 0	2 — i —
	祈 求 您		觀 音
2 — 3 —	3 — — —	3 — — —	2 — i —
菩 薩			拯 救
2 — — —	2 — — —	i — 7 —	i — 4 —
我		得 平	安



△大足石刻普賢菩薩像

